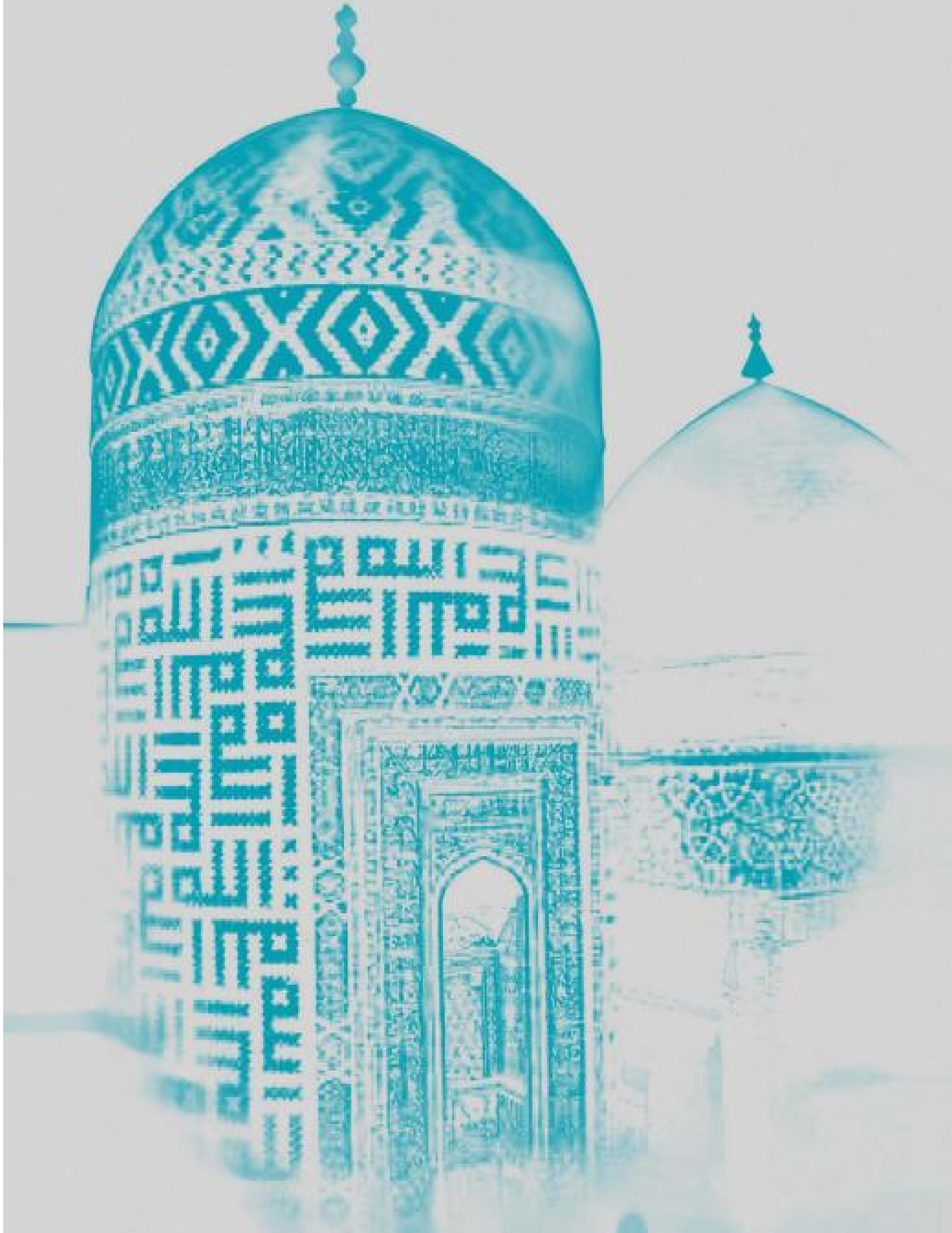
پیدایش ونقش دینکاران امامی در ایران

دکتر اسماعیل نوری علا



از مجموعه درگرگ ومیش اندیشه

در گرگ و میش اندیشه

مجموعهء نوشته های دکتر اسماعیل نوری علا

جلد اول

پیدایش و نقش دینکاران امامی در ایران

(بیست مقاله)

شرکت کتاب

2006

فهرست مطالب

پیشگفتار

این کتاب حاویِ بیست مقالهء برگزیده شده از میان مقالاتی هفتگی است که در دو سالهء اخیر آنها را برای نشریه «ایرانیان»ِ چاپ واشنگتن نوشته ام و سپس، جمعه ها و همزمان با «ایرانیان»، پایگاه اینترنتی «گویا نیوز» آنها را با عنوان «جمعه گردی های اسماعیل نوری علا» منتشر کرده است. بدینسان، کتاب را نباید چیزی جز «مجموعه ای از مقالات» دانست و نمی توان از آن توقع ساختار یک کتاب منسجم را داشت. اگر هم کتاب حاوی «مضمون» مشترکی باشد، باید آن را در نگاه کلی اش به نقش و کارکرد دینکاران امامیه (دستمزدبگیرانی مذهبی که در زبان رایج فارسی از آنها با عنوان «آخوند» و «فقیه» و «ملا» و «روحانی» و «حجه الاسلام» و «آیت الله» هم یاد می کنند) جستجو کرد.

درگیری من با این «پدیده» از اواخر دههء 1340 آغاز شد، کارم را به مجالس اسلام شناسی و حوزه های علمیه کشاند و عاقبت هم مرا بر سر کلاس های درس جامعه شناسی سیاسی دانشگاه لندن نشاند. در این مطالعات بود که دیدم پدیدهء «آخوند» در ایران، و بخصوص آخوند شیعهء دوازده امامی، هیچگاه چندان مورد توجه هموطنانم نبوده و حضور او ـ آنچنان که هست ـ امری طبیعی و بدیهی انگاشته مشده است؛ حال آنکه شاید هیچ یک از مذاهب عالم، در دوران معاصر، آخوندی پر نفوذتر و، در عین حال، قدرت طلب تر از آخوند شیعهء ایرانی بخود ندیده باشند. بدینسان، در طی سالیان متمادی، تحقیق پیرامون چگونگی شکل گرفتن سازمان مذهبی شیعه در ایران به دست آخوندهای مذهب امامیه صورت یک مشغله را بخود گرفت و وقوع انقلابی که «ملاخور» شد نیز بر شعله های این مشغله دامن زد. بر این اساس است که من، از پیش از انقلاب تاکنون، اینجا و آنجا در مورد آنچه خوانده و اندیشیده ام مطالب پراکنده ای را به دست چاپ سپرده ام که سرگذشتی پر پیچ و خم داشته اند.

در سال 1356، به دعوت دوست جاودان یادم، شاهرخ مسکوب، که آن زمان مسئول مواد فوقِ درسیِ دانشگاه آزاد ایران بود، پایان نامه تحصیلیِ خود را در چیزی حدود هفتصد صفحه به فارسی برگردانده و، طبق قراردادی رسمی، به دست او سپردم تا در دو جلد و با نام «تاریخ تشیع اثنی عشری در ایران» چاپ شود. در تابستان 1357 کتاب حروفچینی شده بود و ویراستاران مشغول غلط گیری آن بودند.

در همان تابستان که، به علت تعطیلات فصلیِ دانشگاه لندن، به تهران رفته بودم و کشورم را در حال تجربهء یکی از آزادترین ایام عمرم می دیدم، انتشارات ققنوس از من خواست که، به لحاظ تحقیقاتی که در زمینهء جامعه شناسیِ تشیع اثنی عشری انجام داده بودم، کتاب کوچکی در این مورد برایشان فراهم آورم تا آنان بتوانند، تا اوضاع زمانه قمر در عقرب نشده، آن را به چاپ رسانند. من هم، در برابر خواست انتشارات ققنوس، که چهار کتاب دیگر از من را هم زیر چاپ داشت، تصمیم گرفتم عصاره ای کمتر از صد صفحه از مطالب همان کتاب دو جلدی را، با زبانی ساده و غیر دانشگاهی و بدون مراجعات مطول و مکرر به منابع، جمع و جور کرده و به دست انتشارات ققنوس بسپارم.

آن روزها هنوز کامپیوتر وجود نداشت و ما هم عادت نکرده بودیم، به سبک نویسندگان فرنگ، دارای ماشین تحریر شخصی باشیم. پس مطالب را با دست می نوشتیم و به چاپخانه می فرستادیم و، به خیال اینکه بزودی چاپ شده شان را خواهیم دید، نسخهء دیگری از آن بر نمی داشتیم. باری، ناشر، که خواسته بود این کتاب من مقدم بر دیگر کتاب ها (که بیشتر به شعر و شاعری مربوط می شدند) منتشر شده و داغ داغ به بازار بیاید، قبل از اینکه در آستانهء خزان آن سال به لندن برگردم، چند نسخه از کتاب «جامعه شناسی تشیع اثنی عشری» را از صحافی به دستم رساند.

اما بازگشتم به لندن مصادف شد با ورود آیت الله خمینی به پاریس و آغاز شورش هائی که چند ماه بعد به سقوط نظام نیمه جان شدهء مشروطه در ایران انجامید. بزودی خبر رسید که چاپخانه ای که کتاب های انتشارات ققنوس در آن چاپ می شده مورد حمله حزب الله قرار گرفته و آنچه در آن بوده سوزانده شده است. بدین سان من نسخه های خطی چهار کتابم را ـ که خیلی هم بر سرشان زحمت کشیده بودم ـ از دست دادم.

در تابستان 1358، همزمان با پایان بخشی از تحصیلاتم، به ایران برگشتم و پس از چند سال استفاده از مرخصی بدون حقوق، خود را به محل خدمتم ـ که سازمان برنامه و بودجه بود ـ معرفی کردم. در یکی از روزهای آن تابستان بود که دوست قدیمی ام، داریوش آشوری، که او هم کارمند سازمان برنامه بود، به اطاقم آمد و روزنامهء شب قبل را نشانم داد که در آن گفتگوئی بچاپ رسیده بود با حاج آقائی که انتشارات دانشگاه آزاد را بدست داشت و، در واقع، به جای مسکوب نشسته بود. حاج آقا از فسادی که در دوران قبل از انقلاب در این دستگاه جاری و ساری بود بسیار گفته و آنجا را «لانهء جاسوسی» خوانده بود ـ اصطلاحی که بعداً به سفارت آمریکا اطلاق شد. او، از جمله، به وجود کتابی به نام «تاریخ تشیع اثنی عشری در ایران» اشاره داشت که در دو جلد حروفچینی شده و آمادهء چاپ بود. حاج آقا گفته بود که این کتاب به دستور مستقیم موساد و زیر نظر یکی از استادان یهودی دانشگاه لندن بوسیلهء یکی از دشمنان اسلام به نام اسماعیل نوری علا نوشته شده، که انقلاب بموقع از راه رسیده و جلوی انتشار این کتاب ظاله را گرفته است. بدینسان آن کتاب هم از بین رفت بی آنکه من نسخه ای از دست نویس آن را داشته باشم.

بدینسان، تنها متنی که برای یکی دو ماه در ویترین کتابفروشی ها جلوه ای کرد همان کتاب «جامعه شناسی تشیع اثنی عشری» بود که اندکی بعد از انقلاب جمع شد و دیگر هم تجدید چاپ نشد. اما دیده ام که محققین بعدی در کتاب های خود از آن به عنوان یک مرجع یاد کرده اند.

و آخرین مقاله ای که قبل از خروج اضطراری از ایران منتشر کردم در نامهء کانون نویسندگان ایران چاپ شد با نام «انقلاب مشروعه» که تصور نمی کنم رخصت چاپ های بعدی را گرفته باشد.

تا بتوانم خود را به لندن باز رسانم، نخستین محل اقامتم شهر پاریس بود که در آن با جمعی از ایرانیان فعال سیاسی آشنا شدم. یکی از این نوآشنایان بهروز منتظمی بود که شنیدم یک ماه پیش در همان شهر دیده از جهان فرو بسته است. او که گاهنامه ای به زبان های فرانسه و انگلیسی چاپ می کرد به نام «زمان»، از من خواست تا مقاله ای برای نشریهء او به انگلیسی بنویسم و من مقاله ای نوشتم با نام «برخی ملاحظات دربارهء ضرورت وجود یک تحلیل "ذات نیندیش" دربارهء تحولات مذهبی ایران».

این ها را نوشتم تا گفته باشم که، بنظر من، جای آن کتاب مختصر و این دو مقالهء اخیر در کتاب حاضر خالی است و اگر توان تایپ مجددشان را داشتم آنها را هم در اینجا می آوردم. بهر حال هر سهء آنها بصورت پرونده های «پی دی اف» بر روی سایت شخصی من وجود دارند و خوانندهء علاقمند می تواند به آنجا مراجعه کند.

از 1360 تا دو سال پیش، دیگر فرصتی برای نوشتن درباره این موضوع را نیافتم تا اینکه خواندن خبر درگذشت شاهرخ مسکوب، یکباره همچون نیشتری بر جانم خلید و کلید دورهء تازه ای از نوشتن را در زندگی من آغاز کرد که حاصل آن مرتب در سایت «ایران امروز» منتشر می شد. سپس، یک سال و نیم پیش، رفیق قدیمی دیگرم، تقی مختار، که سردبیر نشریهء ایرانیان چاپ واشنگتن بود و هست، از من خواست تا بطور هفتگی برای نشریه اش مطلبی بنویسم که شرح آن در ابتدای این پیشگفتار آمد.

آنگاه، با گروگان گرفتن دو سرباز اسرائیلی بوسیلهء حزب الله لبنان و سپس حملهء ویرانگر اسرائیل به جنوب آن کشور، به قصد ریشه کن کردن «حزب الله لبنان»،

یکباره مسئلهء رابطهء حزب الله با ایران را در سطحی وسیع مطرح ساخت و بخصوص نام محل استقرار آن ـ که «جبل العامل» لبنان باشد ـ بر سر زبان ها افتاد. و من هم ـ از آنجا که دیدم برای بسیاری از خوانندگانم دلایل ارتباط ایران با جنوب لبنان روشن نیست ـ تصمیم گرفتم ریشه های این رابطه را توضیح دهم.

مقالات ششگانهء من در این مورد سخت مورد توجه خوانندگان قرار گرفت و حتی «جمعه گردی ها» ی قبل از این شش مقاله هم، که در مورد جنبه های دیگر پدیدهء دینکاران امامی نوشته شده بودند، خوانندهء بیشتری پیدا کردند و کار بدانجا کشید که یکی از خوانندگان علاقمندم مصراً از من خواست که مجموعهء مقالاتم را در چند مجلد به دست چاپ بسپارم و خود متقبل پرداخت هزینه های آن شد بی آنکه به من رخصت داده باشد که، من باب تشکر، نامش را در این مختصر بیاورم. بنا به خواست این دوست خواننده، قرار است مقالات دیگر من در مورد نواندیشی دینی، تشیع و جهانی سازی، فرهنگ و ادبیات و زبان، و شعر و جامعه شناسی نیز رفته رفته در مجلداتی مستقل، اما در زیر همین نام واحدِ «در گرگ و میش اندیشه»، بصورت کتاب منتشر شوند.

با تشکر از این دوست کمیاب و نیز همهء فرهیختگانی که مرا و مقالاتم را مورد لطف و عنایت خود قرار داده اند، امیدوارم که شمای خواننده نیز، همچون آنان، مرا از نظرات و انتقادات خود بی خبر نگذارید.

اسماعیل نوری علا
دنور ـ کلرادو ـ نوامبر 2006

www.puyeshgaraan.com

شکل گیری تشیع امامی

تشیع دوازده امامی در تاریخ دراز خود از مسیر سه حادثهء اساسی رد شده و در جریان هر حادثه شکل و رنگ و ماهیتی تازه به خود گرفته است. با مرگ پیامبر اسلام اکثریت پیروان او پذیرفتند که درهای آسمان بسته شده و ارتباط با عالم غیب متوقف گشته است. پس، در حوزهء فرهنگی و اجتماعی، نخستین دینکاران اسلام از دل این پذیرش اکثریتی بیرون آمدند که بر میراث پیامبر، که «سنت» خوانده می شد، تکیه می کردند و به همین دلیل «اهل سنت»، و بصورت اختصاری «سنی»، شناخته شدند. اقلیتی هم نمی خواستند بپذیرند که پیامبر اسلام مرده است و می خواستند (همچون مورد عیسای مسیح) دوران انتظار بازگشت او را آغاز کنند، اما در برابر شمشیر عمر کارشان چندان نگرفت و در اکثریت حل شدند. اما گروه سوم کسانی بودند که بدنبال جانشینی برای پیامبر رفتند که متصل به عالم غیب باشد و گزینه آنان «علی ابن ابیطالب» شد که هم پسرعمو و داماد پیامبر بود (پیوند خونی) و هم، در واقعهء غدیر خم، پیامبر پیروانش را به دوست داشتن او سفارش کرده بود. این ها همین سفارش را بعنوان تعیین جانشین گرفتند و خود را «شیعه علی» (معادل عربی واژهء «پیرو») دانستند و در رکاب او با دشمنانش جنگیدند. آنچه از دل این جریان پیش آمد تشیعی نظامی و سیاسی و جنگنده بود.

اما می دانیم که خود علی خلیفهء چهارم اهل سنت بود و ادعای اتصال به عالم غیب را هم نداشت و، بهرحال، در برابر هجوم دشمنان خودی و بخصوص حکومت معاویه، سرسلسلهء خلفای بنی امیه، شکست خورد و این شکست سرآغاز شکست های بعدی و مکرر شیعیان شد. در واقع، کشته شدن علی ابی طالب بحرانی خاص را برای تشیع بهمراه آورد. در این بحران، علاقمندان به استمرار «رهبری مرتبط با عالم غیب» عاقبت بر سر جانشینی پسر بزرگ علی، یعنی حسن بن علی، توافق کردند. اما او، در شرایط شکست خوردگی، چاره ای جز پذیرش صلح با معاویه نداشت و در برابر او خود را کنار کشید. پیروان او نیز، هم از سر ناچاری و هم به لحاظ هدایت رهبری، سکوت کردند و مدارا پیشه نمودند؛ یعنی یاد گرفتند که هرچند رهبرشان (که «امام» خوانده می شد) زنده است و با عالم غیب هم ارتباط دارد اما دیگر نمی توان دربارهء این باورها به صورتی آشکار دم زد. واقعیت اجتماعی بزرگتر از عقیده و ایمان بود، آنگونه که حتی مرگ حسن و جانشینی برادرش، حسین ابن علی، نیز در این وضعیت تغییری نداد. مدارا و سکوت، یا خون خوردن و دم برنیاوردن، طبیعت این پیروان شد.

آنگاه مرگ معاویه و جانشینی پسرش، یزید، اگرچه بصورت فرصتی برای عرض اندام پیروان حسین مورد ارزیابی قرار گرفت اما اشتباه محاسبهء حسین و یارانش موجب شد تا نوهء پیامبر اسلام، همراه با خاندان و پیروانش، آن هم به فتوای دینکاران اسلام که قیام آنان را «خروج از دین» تشخیص دادند، قتل عام شوند و، در پیِ مرگ این سومین امام، آن دسته از پیروانش که به فرزند او، علی بن حسین، گرایش یافتند بیش از همیشه سر در لاک خود فرو کرده و آرام گردند. بدینسان، تشیع جنگنده نخستین، لااقل در این شاخهء خود، «شمشیر» را کنار گذاشت تا به «تبلیغ» روی آورد.

اما آنچه به این تغییر راستای نهائی تئوریک بخشید و در تغییر ماهیت جنبش شیعی نقش اساسی بازی کرد، پیروزی خاندان عباسی بر خاندان اموی بود. خلفای تازه از راه رسیده عباسی ـ که خود همخون پیامبر بودند و بنام بنی هاشم قیام کرده و رهبری اسلام را حق خویش می دانستند ـ سرکوب رقبای تئوریک خود، فرزندان علی بن ابیطالب، را در اولویت کار خود قرار دادند و بخصوص امام ششم شیعه، جعفر بن محمد معروف به «صادق»، را وادار کردند تا رسماً ارتباط خود با عالم غیب را منکر شود و «فقه جعفری» را بنیاد نهد. در همین مقطع هم بود که فرمان «تقیه»، بعنوان یک راهکار نجات

بخش، از جانب امام «صادق» صادر شد و پیروان او، همچون امام خود، مجاز شدند تا، در شرایط دشمن خو، گرایش مذهبی خود را پوشیده نگاه دارند. بدینسان، دروغ گفتن در مورد مذهب امری مباح اعلام شد. و از آنجا که «تقیه» نه به معنای «انصراف» که به مفهوم «در انتظار فرصت نشستن» بود، خود به زاده شدن راهکاری دیگر نیز انجامید: «استفاده از هر وسیله ای برای رسیدن به هدف».

در طی دویست سال بعد، دایره تنگ تر و تنگ تر شد تا اینکه چون نوبت به مرگ یازدهمین امام رسید اعلام شد که امام دوازدهم شیعه (که مدعیان اطلاع از وجود او انگشت شمارند) به عالم غیب پیوسته و روزگار انتظار آغاز شده است. بدینسان، شیعهء امامی، که تا آن زمان در خفا مدعی حکومت و قدرت سیاسی بود، با از دست دادن رهبر مرتبط با عالم غیب خود و آغاز روزگار انتظار، بصورت نیروئی غیرسیاسی در آمد.

از این منظر که نگاه کنیم، در هزار سال گذشتهء تاریخ اسلام، تشیع دوازده امامی غیرسیاسی ترین مذاهب شیعی بوده و فرقه ای بشمار می رفته که خود را از فعالیت های سیاسی دور نگه داشته و، از یکسو، با استفاده از نظریه «تقیه» کوشیده است زنده بماند و، از سوی دیگر، با استفاده از نظریه «هدف وسیله را توجیه می کند» هرکجا که «فرصت» پیش آمده، به نفع خروج از تنگنای در اقلیت قرار داشتن، با بدترین دشمنان خود نیز کنار آمده، سازش و همکاری نماید.

همکاری دینکاران شیعي دوازده امامی با هلاکوی مغول و سپس با سلطان خدابنده و عاقبت با صفویان خانقاهی ـ که خود را به دروغ سید می خواندند ـ نشانهء این سیاست فرصت طلبانه است. در طول دوران صفویه نیز همین سازشکاری از یکسو و تحکیم پایگاه های اجتماعی دینکاران، از سوی دیگر، ادامه می یابد؛ آنسان که چون حکومت صفوی بر باد می رود و کوشش های مذهبی نادرشاهی نیز چندان نمی پاید، دینکاران دوازده امامی، همچون شرکای اصلی در قدرت زمانه، تاج پادشاهی فتحعلیشاه قاجار را بر سرش می گذارند و تا دم انقلاب مشروطه با شاهان قاجار دو ترکه سوار مرکب قدرت هستند.

بدینسان، در طی هزار سال، مفهوم «انتظار» به دینکاران امامی کمک کرده است تا در دل خویش همواره حکومت را از آن امام غایب خود بدانند و در غیاب او خود را جانشین بر حقش بشمارند و، در عین حال، با کمک «تقیه» در دربارهای غیر شیعی نفوذ کنند و با تکیه بر نظریهء «توجیه وسیله به کمک هدف»، تا رسیدن فرصت، با هر گردن کلفتی کنار بیایند و مماشات کنند.

و چنین بوده است تا اینکه فرصت طلائی عاقبت در سال 1357 از راه رسیده و فقیهی از دینکاران امامیه را به سلطنتی که «ولایت فقیه» خوانده شده رسانده است. از آن پس اگرچه دیگر نیازی به رعایت تقیه نبوده، اما اصل «توجیه وسیله به کمک هدف» همواره در رگ و ریشه حکومت اسلامی دینکاران امامی جا خوش کرده و در 27 ساله اخیر رفتارهای آن را شکل داده است. مثلاً، دلیل تشکیل شورای تشخیص مصلحت نظام و این نظر را که، بقول خمینی، «اگر مصلحت نظام اقتضا کند اصل توحید را هم می توان تعطیل کرد»، یا معنای جام زهری را که خمینی نوشید، یا حتی قتل عام سریع زندانیان سیاسی را در آستانه پایان جنگ می توان از این دیدگاه هم بررسی کرد.

بدینسان، نگاهی ریشه یاب به تاریخ تشیع امامی به ما نشان می دهد که سرگذشت این «مذهب» (مذهب به معنی «شیوهء رفتار») مشحون از تقیه، جعل، سازشکاری و فرصت طلبی بوده است.

تشیع در ایرانِ پیش از صفویه

ایران، به مدت هزار سال، کشوری سنی مذهب بود ـ از زمان شکست ساسانیان و فرو بلعیده شدن کشورمان به وسیله حکومت جنگنده و وحشی اعرابی که خود را مسلمان می نامیدند بی آنکه هنوز تعریف مسلمان بودن مشخص شده باشد (چرا که در آن زمان هنوز نه قرآن گردآوری و ویراستاری شده بود و نه شریعت اسلامی شکل گرفته بود) تا 500 سال پیش.

در واقع می توان گفت اسلامی که «تسنن» نام گرفت اختراعی غیر عرب است و در آن میان سهم عمده به بخشی از دینکاران خود فروخته زرتشتی تعلق دارد که به صورت دینکاران اسلامی رنگ عوض کردند و به تدوین شریعت اسلامی بر موازین خرافات زرتشتی (که خود هیچ ربطی به آموزه های زرتشت دو هزار سال پیش از ساسانیان نداشت) پرداختند. اغلب بزرگان فقه مذاهب چهارگانه تسنن، ایرانی (و روحانی زرتشتی زاده!) بودند؛ تسنن در ایران شکل گرفت، رشد کرد و پس از چهار صد سال به همه مقاومت ها نقطه پایان گذاشت.

اینگونه است که همه بزرگان ادب و علم هزار سال اخیر تاریخ سرزمین ما هم از دل اسلام سنی بیرون آمده اند: مولانا، حافظ، سعدی، رازی، ابن سینا، خیام (اگر دینی داشت)، عطار، منوچهری، فرخی، نظامی، جامی ... همه سنی بودند. (فردوسی را از این فهرست معاف کرده ام چرا که یقین دارم او هرگز مسلمان نشد).

تشیع، برخلاف دروغی که امروز گفته می شود و آن را محصول «نبوغ ایرانی» و وسیله ای برای ادامه «پادشاهی خونی و میراثی» می دانند، در آن هزار سال هیچگاه جائی گسترده در ایران نداشت. یکبار تشیع زیدی (که به تعبیری چهار و به تعبیری دیگر پنج امامی خوانده می شود و هیچ ربطی با تشیعی که بعداً دوازده امامی خوانده شد نداشته و در واقع در برابر بی عملی امام آنان شکل گرفته بود) در ظل شمشیر آل بویه چند صباحی در غرب ایران و عراق فعلی جولانی داده بود و تمام شده بود. کار تشیع هفت امامی اسماعیلی هم بیشتر در مصر و شمال افریقا و کرانه جنوبی خلیج فارس گرفته بود تا خاک اصلی ایران. حکایت زندگی پر تعب ناصرخسرو، از یکسو، و قلعه نشینی های صباحیون در الموت، از سوی دیگر، خود گواه ناچیز بودن گستره کل تشیع در ایران است؛ چه رسد به تشیع دوازده امامی که جز چهار تا و نصفی مثلاً فقیه اهل قم، کسی و جائی در ایران نداشت.

همین که از یکسو می گویند فردوسی شیعه بوده است و بدین خاطر فقیه سنی شهر توس اجازه نداده که جنازه او در «قبرستان مسلمین» دفن شود و به ناچار آن را در باغ شخصی خود او در توس بخاک سپرده اند، با توجه به حضور دو قرنی مزار امام هشتم شیعیان در همان شهر، از یکسو نشان از مسلمان نبودن فردوسی دارد و از سوئی دیگر از بی اهمیت بودن مزار امام هشتم در خراسان دوران فردوسی خبر می دهد. اگر شیعیان امامی در ایران جائی داشتند قبر امام هشتم شان نه تا دوره فردوسی که تا سه قرن پس از او هم متروک و فراموش شده نمی ماند.

آمدن مغول ها و بهمریختن اساس زندگی اجتماعی در ایران نیز ـ علیرغم تلاش برخی از علمای شیعه ـ جای چندانی برای رشد تشیع دوازده امامی در ایران باز نکرد اما اساساً پایه های مذهب رسمی را در جامعه سست کرد و به رشد خانقاه ها و درویش بازی ها دامن زد. کوشش ناکام سربداران خراسان هم خود خبر از بی مقداری تشیع دوازده امامی در ایران دارد.

در واقع، برخلاف آنچه که در چهار قرن اخیر برای هم هویت کردن ایرانیت و تشیع امامی تبلیغ شده، این تشیع جنبشی کلاً عربی بود که در کوفه پا گرفت ولی هرگز جائی در سلسله مراتب قدرت خلافت و سلطنت اسلامی پیدا نکرد. اگر تشیع عام را جنبش

رهائی جوئی و رهائی خواهی در برابر سلطه امویان و عباسیان بدانیم، و هر چقدر که تشیع زیدی و اسماعیلی بستر قیام و مبارزه بودند، تشیع دوازده امامی، بخصوص پس از تحمل دو ضربه بزرگ صدور فرمان تقیه و پایان عصر حضور امام و آغاز غیبت های صغری و کبرای او، بکلی به حاشیه های زندگی سیاسی و اجتماعی رانده شد. جدا از مشرق سراپا سنی ایران، از دوران خلافت اموی و عباسی و جنگ های صلیبی تا پیدایش امپراتوری عثمانی در مرزهای غربی ایران کنونی نیز آنچه در همه عالم اسلام حکومت می کرد اسلام سنی بود. و این اسلام سنی، در قالب سلطنت عثمانی ها ادعای بازسازی خلافت اسلامی را هم داشت و می خواست برای اسلامی کردن ربع مسکون تا به «دار الکفر» بتازد، از روم شرقی و کلیسای ارتدوکس اش بگذرد، و پا به اروپای غربی و سرزمین های کلیسای کاتولیک بگذارد. هنوز کلیسای مسجد شده ایاصوفیه در استانبول (پایتخت امپراتوری روم شرقی) یاد آور تهدیدی است که سلطنت عثمانی برای اروپای غربی بوجود آورده بود.

اما نکته در این است که اعتقاد به امامت علی بن ابیطالب و فرزندانش ـ همراه با درجات مختلفی از غلو در حق آنان ـ در سرزمین ما امری بوده است شایع در میان کسانی که اغلب از لحاظ اجتماعی فرودست بوده اند و نیز بسیاری از شافعی مذهبان. اما این مجموعه های اعتقادی اگرچه بکار دسته براه انداختن و جنگیدن و ـ در صورت امکان ـ بقدرت رسیدن می خورند اما، تنها وقتی که آب ها از آسیاب افتاد و قرار بر رتق و فتق امور و قانونمند کردن مملکتداری شود، دیگر کاری از آنان بر نمی آید و تنها می توان از آنها بعنوان زیربنائی برای ایجاد ساختمان تو در تو و دیوانسالارانهء قانونگزاری استفاده کرد، چه این قانون صفت الهی را با خود یدک بکشد و چه نکشد. بهرحال قوانین الهی هم محتاج کسانی هستند که آنها را از لابلای منابع به اصطلاح «الهی» بیرون کشند و منظم کنند. در اسلام این کار با فقیهان بوده است. و بنظر می رسد که تا ده سالی پس از به سلطنت رسیدن شاه اسماعیل صفوی هنوز در ایران کسانی که کار فقاهت شیعی را بر عهده گیرند وجود نداشته اند.

جای خالی دینکاران شیعه دوازده امامی در ایران را صوفیه، شیعیان غلوکننده، و رهبران مدعی معجزات و کرامات گوناگون پر کرده بودند(حافظ می گوید: صوفی نهاد دام و سر حقه باز کرد). اینان هریک در گوشه ای دکانی برپا کرده و عوام الناسی را که در پی حملات اعراب و مغول ها و تیموریان همه توان و دارائی مالی و فکری خود را از دست داده بودند در خانقاه های خویش آرام و سرگرم می کردند. دنیا که خراب شود و نعماتش در دسترس مردمان نباشد البته که قابل بی اعتنائی هم می شود و نفس درویش دنیاگریز و هوحق کش بر دل های دردمند بی نوشدارو اثر می گذارد. بدینسان، پر رونق ترین نهاد عصر مغولان و ایلخانان و سپس تیموریان و ترکمانان، خانقاه دراویش بوده است که کارشان، به لحاظ قدرتشان در تبلیغ و اشاعه دنیا گریزی و دعوت به فقر و اعتکاف، مورد پسند قدرتمندان بوده است. شاید اگر کارل مارکس کمی بیشتر از احوالات سرزمین فلک زده ما اطلاع داشت «تریاک توده ها» را در خانقاه دراویش بیشتر می یافت.

باری، ریاست ریاست است و آنکه مزه آن را چشید و بر خر مراد سوار شد نه تنها به این راحتی ها پائین نمی آید که، تا بتواند، می تازد و بر گستره قلمروی خویش می افزاید. بزودی در عصر مغول ها و تیموریان پیران خانقاه ها تبدیل به قدرت هائی سیاسی شدند و شانه به شانه آخوندهای و دینکاران گردن کلفت سنی سائیدند. شیخ صفی الدین اردبیلی یکی از این پیران خانقاه بود که در سال 650 هجری در قریه «کلخوران» (در 3 کیلومتری شمال غربی اردبیل، که از مراکز عمده تسنن شافعی محسوب می شده) در خانواده ای اصلاً کرد به دنیا آمده بود، در 5 سالگی اش هلاکوخان خلافت بنی عباس و حکومت شیعیان اسماعیلی الموت را برانداخته و پیدایش ملغمه ای غریب از عقاید غلوآمیز را موجب شد. شیخ صفی جهان کوچک اطرافش را گشتی زده بود، سفری

طولانی به شیراز داشت و از آنجا گذارش به خانقاه شیخ زاهد گیلانی افتاده بود، در نزدیکی لاهیجان، همانجا که امروزه مزار شیخ زاهد است و به «شیخان ور» شهرت دارد.

من در مورد این شیخ زاهد هم اطلاعات موثق و مفصل چندانی بدست نیاورده ام، اما مسلم است که خانقاهش در آن خطه پر رونق و مقتدر بوده است. علامه قزوینی، در حواشی «تاریخ خانی» به دقت نشان داده است که هم او و هم شاگردش، شیخ صفی الدین اردبیلی، سنی مذهب و پیرو آئین شافعی بوده اند. حمدالله مستوفی هم نوشته است که «مردم اردبیل اکثر بر مذهب امام شافعی و مرید شیخ صفی الدین علیه الرحمه هستند». تا آنجا که من می دانم، هیچ مدرکی دال بر اینکه در این خانقاه نسیمی از شیعی گری (بهر نوعش) وزیده باشد وجود ندارد. احمد کسروی این نظریه را که شیوخ مزبور شیعه بوده اند اما به لحاظ «تقیه» تشیع خود را پنهان می داشتند رد کرده و می نویسد که آنان در عهد تساهل مذهبی الجایتوی مغول می زیستند و نیازی به تقیه نداشتند. من هفته پیش نشان دادم که «در مراسم افتتاح مسجد سلطانیه و شیعه شدن موقت الجایتو، علاء الدوله اشعری مذهب، و علامه حلی دوازده امامی، و شیخ صفی الدین اردبیلی شافعی مذهب، در کنار هم حاضر و ناظر صحنه بودند» (تاریخ ایران کمبریج ـ جلد ششم ـ ص 616). در جائی که علامه حلی رسماً بعنوان یک شیعه حضور یافته باشد شیخ صفی را چه حاجتی به مشاطهء تقیه بوده است؟

باری، شیخ صفی به زودی از طریق ازدواج با بي بي فاطمه، دختر شیخ زاهد، داماد شیخ می شود و، بدینسان بین لاهیجان و اردبیل پیوندی بوجود می آید که از طریق پیوند خونی بعدی دیگری ـ که به آن هم خواهیم پرداخت ـ تحولات تاریخی سرزمین ما از قرن هفتم هجری تا همین امروز از آبشخور آن نوشیده و تکوین یافته اند. در مورد موقعیت اجتماعی و سوداهای سیاسی شیخ زاهد و شیخ صفی نیز می دانیم که آنها با دربار ایلخانان مراودهء دوستانه داشته اند اما، در عین حال، (بنا بر نقل قول «پیگولوسکایا» از ابن بزاز، در «تاریخ ایران باستان» ترجمه کریم کشاورز، ص ـ 471) حاکم وقت شیروان «شیخ زاهد گیلانی را متهم ساخت که روستائیان را عاصی کرده و از امور زراعت باز می دارد». نیز می دانیم که هر ساله در روز تولد پیامبر اسلام از دربار ایلخاني مقداري دوشاب، روغن، گوسفند، قند، عسل و محصولات دیگر به خانقاه او فرستاده می شده و دربار عثماني هم هر ساله پول فراوان و هداياي گرانبها به اردبیل می فرستاده. با توجه به قلت اطلاعات در مورد این دوران اولیه شکل گیری خانقاه صفویه، یقین دارم که اگر کسی دامن همت به کمر بندد و در مورد احوالات و روزگار شیخ زاهد گیلانی تحقیق کند به نتایج شگرفی خواهد رسید.

با مرگ شیخ زاهد، شیخ صفی پیر دو خانقاه لاهیجان و اردبیل می شود و دامنه نفوذ خانقاه خویش را از یکسو تا شیراز و اصفهان و از سوی دیگر تا اعماق آسیای صغیر (ترکیه کنونی) بسط می دهد. او در دم مرگ مسند خویش را به پسرش شیخ صدرالدین موسی می سپارد و بدینسان سمت پیر خانقاه از آن پس موروثی می شود. پس از شیخ صدرالدین، ریاست خانقاه به پسر او خواجه سلطان علی می رسد که نوشته اند ـ در مقام صاحب نفوذی گسترده در غرب ایران ـ با تیمور لنگ ملاقات داشته است. نیز گفته اند که هم او به تشیع (چه تشیعی؟ معلوم نیست) توجه پیدا کرده است. بنظر می رسد که، در فقدان هرگونه سند معتبری، این سخن دارای گوهری حقیقی نیست. پس از او مسند ریاست خانقاه به شیخ سلطان ابراهیم می رسد که به شکل کنجکاوی برانگیزی «شیخ شاه» خوانده می شده و از صاحبان و زمیداران عمده شمال ایران (از لاهیجان تا اردبیل) بشمار می رفته است. در واقع در زمان اوست که مرکزیت خانقاه فرزندان شیخ صفی (صفویه) کلاً از لاهیجان به اردبیل منتقل می شود و خانقاه لاهیجان بصورت یک مکان مقدس، اما دست دوم، در می آید.

اگرچه لقب «شیخ شاه» بصورتی آشکار تمایلات قدرت طلبانه این پیر خانقاه صفوی را بیان می کند، اما آن کس که به صراحت از حق خود برای قدرت سیاسی دم می زند فرزند و جانشین او، شیخ جنید صفوی، است. اما همین سیاست گرائی پیر سنی اردبیل موجب خشم جهانشاه قره قویونلوی شیعه مزاج (البته، باز هم، نه شیعه دوازده امامی) می شود که اردبیل در حوزه حاکمیت او قرار داشته است؛ و، بر اساس نوشته «عالم آرای عباسی»، به جنید نامه نوشته و دستور می دهد که «برخیز و از قلمرو من بیرون رو؛ والا آمده اردبیل را خراب کرده، بلکه قتل عام خواهم کرد.» (ص 29). آیا همین یک نکته برای این که نشان دهد هنوز ـ حدود سال 850 ـ صفویان به هیچ نوع تشیعی گرایش نداشتند و، در واقع، مطرود شیعه مزاجان بودند، کافی نیست؟

باری، شیخ جنید و همراهانش آواره می شوند؛ نخست به سلطان عثمانی پناه می برد اما او هم پیرخانقاهی را که هوس حکومت دنیوی به سرش زده و قدر نعمت کرسی اش را ندانسته بخود راه نمی دهد. شاید که کینه عثمانیان مدعی خلافت اسلام از همینجا در دل جنید شعله ور شده و به فرزندانش رسیده باشد. جنید زمانی را در قونیه می ماند و سپس به سوریه می رود. در هرکجا از مریدان سابق خود خبر می گیرد و شبکه ارتباطی اش را استحکام می بخشد. حتی کارش به جائی می رسد که، با شعار جهاد با کفار، در تصرف طرابوزان می کوشد اما با همه پیروزی های اولیه عاقبت نامراد می ماند. و همین اقدامات او را بعنوان سرسلسله مقتدر خانقاهی که خواستار قدرت سیاسی هم هست تثبیت می کند. در واقع با شیخ جنید است که اندیشه خانقاه زاده ی «ولایت شیخ» پرورده شده و رفته رفته صورت عملی به خود می گیرد.

تاریخ جهان در سال 857 به سرفصل بسیار عمده ای می رسد؛ سلطان محمد غازی عثمانی قدم به سوی دیگر دریا می گذارد و قسطنطنیه (استانبول امروز)، پایتخت امپراطوری بیزانس را تصرف می کند. از آن پس، امپراطوری عثمانی رو به غرب دارد و اشتهای آن را یافته که تا ایتالیا بتازد و ونیز و ناپل و واتیکان را هم به چنگ آورده و پرچم لااله الا الله را در سراسر اروپا به اهتزاز در آورد. راه اتصال شرق و غرب قطع می شود، اروپائی که به جستجوی راهی دیگر به سوی هندوستان و چین است به کشف «دماغه امید» در نوک جنوبی قاره افریقا نایل می شود (895). فرستادگان دربار اسپانیا به سودای رسیدن به هندوستان سر از آمریکا در می آوردند و «قاره نو» کشف می شود (898) و ـ خلاصه کنم ـ اروپا بر روی غلطک نواندیشی و انسان مداری و علم گرائی می افتد. لوتر، نواندیش کلیسائی، در 888 متولد شده و در این سال ها پا به مرحله بلوغ می گذارد.

از لحاظ جغرافیائی، در پشت سر عثمانی، دیار بکر قرار داشت و حکومت آن در دست قبایل ترکمن «آق قویونلو» بود که حاکمی به نام«اوزون حسن» داشتند، مردی که سال ها بود خواب آن می دید تا در شرق قلمرو عثمانی برای خود کشوری بزرگ بپا کند. در سوی شرقی قلمروی آق قویونلوها، قبایل ترکمان دیگری به نام قره قویونلوهای شیعه مزاج (البته نه دوازده امامی!) حکومت می کردند و شمال منطقه نیز در دست شروانشاهیان سنی مذهب بود.

در پی سقوط استانبول، در دربار دیار بکر غوغائی برپا بود؛ نمایندگان هراسیدهٔ «شهر ـ دولت» های ایتالیا یکی پس از دیگری از راه می رسیدند. به زودی ـ سال 862 هجري ـ خبر ازدواج اوزون حسن با دختر کالیوآنس، امپراتور شکست خورده روم شرقی، که نام کاترینا نام داشت اما با نام دسپینا خاتون معروف شد، در همه جا ـ و بخصوص در قلمروی عثمانی ـ پیچید. اگرچه در مورد چگونگی فراهم شدن اسباب این ازدواج و نقش آفرینان آن هنوز تحقیق مشبعی صورت نگرفته است، اما این نکته کاملا آشکار است که ازدواج اوزون حسن سنی مذهب با کاترینای مسیحی (که شرط کرده بود به مذهب خود باقی بماند و فرزندانش را هم مسیحی بار آورد) در راستای ایجاد دولتی قدرتمند در شرق قلمرو عثمانی و گشودن جبههٔ جنگی تازه در اینسو انجام گرفته بود تا، بدان وسیله،

سرعت پیشرفت سپاه اسلام نشان سلطان عثمانی در اروپا کند و، اگر ممکن شد، متوقف گردد. بدینسان، تولد مارتای مسیحی ـ دختر اوزون حسن و دسپینا خاتون ـ پیوند دو جبههء شرقی و غربی ضد عثمانی را تجسد می بخشید. اما حسن به این ازدواج بسنده نکرد و با پیوندی دیگر به اتحادی تازه نیز دست یافت که سرنوشت منطقه را صورتی آشکارتر بخشید.

شیخ جنید صفوی، در چنان حال و هوائی بود که نامراد در حمله به طرابوزان به سوی مشرق پس کشید و به قلمرو «اوزون حسن» آق قویونلو وارد شد. آق قویونلوها در مذهب تسنن متعصب بودند و همین واقعیت که اوزون حسن، شیخ جنید را به خود راه داد و به زودی خواهر خود، خدیجه، را به زنی او در آورد نشانگر آن است که شیخ جنید لااقل تظاهری به شیعه بودن نداشته است. بنظر می رسد که اوزون حسن، با برقرار کردن پیوند خانوادگی با شیخ خانقاه اردبیل (که در قلمرو رقیب او جهانشاه قره قویونلو قرار داشت) کوشیده است به حاکمیت خود جنبه ای روحانی نیز بیافزاید. شیخ جنید عاقبت به خانقاه خود در اردبیل باز می گردد و از پیوند جنید صفوی و خدیجهء آق قویونلو فرزند پسری زاده می شود که ـ با نام «حیدر» ـ بیشترین تأثیر را بر سرنوشت ما ایرانیان می گذارد.

حیدر 9 ساله است که پدرش به طمع گسترش قلمرو خود به شروان حمله می کند و در جنگ با امیر آن کشته می شود و حیدر ـ بر طبق میراث خانقاه اردبیل ـ رئیس این خانقاه، که اکنون به درباری نظامی بی شباهت نیست، می شود. در همین حال، مرگ شوهر خواهر چنان اوزون حسن را بر سر خشم می آورد که بخونخواهی جنید بر شروانشاه می تازد و او را همراه با قره قویونلوهای شیعه در هم می شکند و تبریز را از چنگ آنان بدر می آورد. از آن پس، تبریز پایتخت آق قویونلوها می شود و چنان می ماند تا سی سال بعد پسر کوچک شیخ حیدر صفوی پا در آن گذارد، تاج شاهی بر سر نهد، تشیع دوازده امامی را مذهب رسمی ما ایرانیان اعلام کند، و خود را جانشین برحق اوزون حسن بخواند. در این سی ساله آینده اما هزار اتفاق عمده در راه بوده است.

شیخ حیدر، با تکیه بر قدرت اوزون حسن و الهام از منویات تحقق نیافتهء پدر، و نیز با استفاده از نفوذ معنوی خود بعنوان پیر خانقاه اردبیل، دست به ایجاد گروه های شبه نظامی زد که «قزلباش» (به معنی «کلاه سرخ») خوانده می شدند و بصورتی متحد المآل، کلاه نمدین سرخ رنگی بر سر داشتند که نوک بلند قطوری داشت. این قسمت از کلاه دارای دوازده چین کوچک، یا دوازده ترک بود. به دور کلاه، دستاری سپید یا سبز از ابریشم پیچیده می شد و نوک سرخ و دوازده ترک کلاه از میان آن سر می زد. اغلب نویسندگان، در توجیه وجود این دوازده ترک در کلاه قزلباشان، به اعتقاد صفویه به تشیع دوازده امامی اشاره می کنند. حال اینکه تمام افسانه های مربوط به پیدایش آن (مثل داستان خوابدیدن حیدر و دیگران علی ابن ابیطالب را) از جعلیات نویسندگان بعدی صفوی است و تا آن تاریخ هیچ دلیلی برای گرایش به تشیع دوازده امامی در سلسله صفویه مشاهده نشده است. در واقع، توجه به عدد دوازده از دیرباز در سرزمین های حوزه شرق مدیترانه با ریشه هائی در آئین های مهری و مسیحی مطرح بوده است، و با توجه به گسترش نفوذ خانقاه صفوی در ترکیه کنونی، و نیز فقدان هر گونه دلیل مستقیمی که بتواند دوازده ترک کلاه قزلباشان را به دوازده امام تشیع امامی نسبت دهد، آمبرتی (در جلد شش تاریخ ایران کمبریج ـ ص 283) این پرسش را مطرح می کند که چرا دوازده ترک این کلاه را ملهم از دوازده حواری مسیح ندانیم؟ بهرحال، قزلباشان ـ که از میان قبایل ترکمن و ترک زبان متعددی می آمدند ـ در سراسر منطقه بصورت ارتش منظم خانقاه صفوی ساکن بودند.

باری، اوزون حسن که، با برقراری پیوند بین خواهر خود و شیخ جنید، در متحد ساختن دولتش با خانقاه صفوی اقدام کرده بود، پس از مرگ جنید و هنوز چندان از بلوغ

دختر مسیحی اش مارتا (که عالم بیگ هم خوانده می شد) نگذشته بود که او را به همسری شیخ حیدر صفوی در آورد و بدین ترتیب اتحاد مورد نظر او چهار میخه شد.

شیخ حیدر، احتمالا پس از ازدواج با مارتا و آشنا شدن با معتقدات مسیحی، به جنبه های باطنی مقام خود توجه بیشتری کرد. دکتر ذبیح الله صفا، در جلد پنجم تاریخ ادبیات خود از عالم آرای شیخ فضل الله بن روزبهان نقل می کند (ص146) که قزلباشان پیر قبلی خانقاه، شیخ جنید، را خدا می دانستند و شیخ حیدر را «پسر خدا» می خواندند (نسبتی که مسیحیان برای عیسای ناصری قائلند). در عین حال آشکار است که رفته رفته روستائیان معتقد به تشیع غالی نیز به خانقاه اردبیل راه پیدا کرده و آن را بنوعی مرکز برای افکار ضد تسنن و شورشی تبدیل کرده بودند.

شیخ حیدر از دختر اورون حسن ـ مارتا که مسیحی مانده بود ـ صاحب سه پسر شد: سلطانعلی، ابراهیم و اسماعیل؛ و هنوز 18 ساله بود که ـ در سال 882 ـ اوزون حسن آق قویونلو دیده از جهان فرو بست. بنظر می رسد که شیخ حیدر صفوی قزلباشان خود را در سراسر منطقه برای چنین روزی آماده کرده بود تا با مرگ پدر همسر خود بتواند قدرت را بدست گیرد.

اما جانشین سنتی اوزون حسن، پسرش یعقوب (برادر زن شیخ حیدر) همیشه از حیدر نفرت داشت و در پی آن بود تا او را از میان بردارد. اینگونه بود که حیدر در 20 سالگی، به دست سپاه یعقوب کشته شد و جسدش را در مشگین شهر بخاک سپردند و پسرانش را در قلعه استخر محبوس کردند.

مرگ یعقوب آق قویونلو در سال 896 اتفاق می افتد. بین بازماندگان اوزون حسن رقابت و کشتار غوغا می کند، آنسان که یک رقیب فرزندان شیخ حیدر را آزاد می کند و رقیبی دیگر پسر اول او (سلطانعلی) را می کشد. سلطانعلی در آخرین لحظات حیات، و به دلایلی که روشن نیست، برای جانشینی خود ـ به جای برادر بعدی، ابراهیم ـ دست به انتخاب اسماعیل خردسال می زند و از مریدانش می خواهد تا جان این دو برادر را نجات دهند و آنان را به خانقاه امن لاهیجان برسانند. مریدان معدود باقی مانده هم مرشد خردسال خانقاه، اسماعیل، را در سال های آخر قرن نهم هجری به لاهیجان می رسانند.

می دانیم که اسماعیل در سال 905 هجری از لاهیجان بیرون آمده و دو سال بعد (1501 میلادی)، پس از کشتار وسیع آق قویونلوها (خویشاوندان مادری خویش) در تبریز پادشاهی خود و رسمیت تشیع دوازده امامی را اعلام کرده است. او در آن زمان غلوآمیزترین صفات را بخود نسبت می داده و ـ بنظر می رسد ـ که خود و قزلباش هایش سخت به این امور اعتقاد داشتند. همچنان وجود عناصر مسیحی در این عقاید (که کلاً مردود دینکاران امامی است) کاملاً مشهود است. آمورتی می نویسد که «اسماعیل خود را هم علی و هم خدا و هم مهدی موعود می دانست». او همچنین نقل می کند که قزلباش ها موظف بودند نزد کسی که «دده» خوانده می شد بصورتی مرتب و به سبک مسیحیان کاتولیک به گناهان خویش اقرار کنند (صص ـ 633/4). رومر هم گزارش می دهد که قزلباش ها اسماعیل را خدا می خواندند (ص ـ 238).

بهرحال، فکر می کنم که پرسش اصلی ما باید آن باشد که در این کمتر از ده سال پس از مرگ شیخ حیدر و پناه جوئی فرزندانش در لاهیجان، چه اتفاقی افتاده است که قرار شده اسماعیل در صبح نخست پادشاهی خود تشیع دوازده امامی را رسمی اعلام کند، بی آنکه خود بداند مجموعه عقیدتی و شریعتی این مذهب چیست؟ من در این مورد هنوز پاسخ قانع کننده ای نیافته ام. شرایط امنیتی شدید برای حفظ جان فرزندان شیخ حیدر و حفظ الغیب سخت پوشانندهء خانقاه صفوی از افشا هرگونه اطلاعی در این موارد جلوگیری کرده است. آیا فرزندان مارتا با مادر خود چه کرده اند؟ تا چه حد اعتقادات مارتا در روحیه و فکر آنها اثر داشته است؟ آیا بین «شهر ـ دولت» های ایتالیا و خانقاه لاهیجان ارتباط هائی برقرار بوده است؟ چگونه است که اسماعیل جوانسال در 905 با فقط هفت

صوفی مرید از لاهیجان بیرون می زند و تا به تبریز برسد هزاران هزار تن قزلباش به ارتش او پیوسته اند؟ ساختن و نگاهداشتن این شبکه وسیع که تا اعماق خاک عثمانی نفوذ داشت و در روز موعود رو شد به دست چه کسانی اداره می شد؟ آمورتی می گوید که نهضت مخفی قزلباش ها از دیار بکر تا جبل العامل لبنان گسترده بوده است. (ص ـ 630) براستی کی و کجا بر سر اعلام رسمیت تشیع دوازده امامی توافق صورت گرفت؟ چرا این موضوع تا به تبریز نرسیدند فاش نشد؟ من یقین دارم که روزی دسترسی به اسنادی که در گوشه های مغفول زمین خاک می خورند همه این رازها را خواهد گشود.

باری, امروزه از واقعه اعلام رسمیت یافتن تشیع اثنی عشری (که به پیدایش دولت صفوی انجامید) با عنوان آغاز دوران نوزائی ایران و عصر استقلال و شکوهمندی دیگرباره آن نام برده می شود. بی شک این واقعیت را نمی توان انکار کرد که استقلال و یکپارچگی کنونی ایران محصول اقدام صفویان است. اما بنظر نمی رسد که منظور موسسین دولت صفوی (لااقل در سرآغار کار خود و تا مرگ نخستین پادشاه این خاندان) تجدید خودفرمانی و استقلال و بزرگی ایران بوده باشد. آنان خواستار قدرتی جدا از نفوذ عثمانی بودند و برای این کار تصمیم گرفتند از آنچه می توانست اکثریت جهان اسلام را یکپارچه کند، یعنی تسنن، خارج شوند و مذهبی دیگر برای قلمرو حکومت خود برگزینند.

هنوز تاریخ های مدون در مورد اینکه چگونه صفویان تصمیم گرفتند به مذهب تشیع امامی را روی آورند تحقیق مشبعی ارائه نداده اند. اما جسته و گریخته از حضور مسافران ونیزی در منطقه و ارتباط تنگاتنگ آنان با خاندان اوزون حسن و سپس ازدواج او با دربار امپراطوری در خطر افتاده روم شرقی و نیز ارتباط خانوادگی دیگر او با خاندان شیخ صفی الدین اردبیلی سخن گفته شده است. چنانکه دیدیم، شاه اسماعیل، بنیانگزار دولت صفوی، از نوادگان شیخ صفی الدین اردبیلی و امپراطور روم شرقی است. نیز در مورد اینکه ونیزیان و کلیسای مسیحی بشدت می کوشیدند در شرق عثمانی جبهه جنگی گشوده شده تا نیروی مهاجم عثمانی در دو جبهه مشغول کارزار گردیده و تضعیف شود تردیدی وجود ندارد.

بدین ترتيّ، پانصد سال پیش، شاه اسماعیل خردسال صفوی، در میان امواج جانبازان قزلباش، به تبریز وارد می شود و آغاز دوران حکومت خود را اعلام می کند. نیز اعلام می کند که از آن پس مذهب مردم تحت فرمان او تشیع امامی است و هرکس اصول این مذهب جدید را قبول نداشته باشد از دم تیغ خواهد گذشت. و این در زمانی بود که هیچ دلیلی قابل اتکائی مبنی بر اینکه تشیع امامی در اران و آذربایجان و گیلان ریشه ای عمیق داشته بوده باشد در دست نیست.

طرفه اینکه خود تاریخ نگاران صفوی نیز بر این واقعیت اذعان دارند که در آن روز کسی هنوز دقیقاً نمی دانست که اصول تشیع امامی چیست و چگونه می شود به آن «مشرف شد». در سراسر تبریز یک آخوند شیعه یافت نمی شد و مدت ها طول کشید تا توانستند چیزهائی همچون جمله «اشهد ان علی ولی الله» را به اذان اضافه کنند و بین مسلمانی خود و تسنن عثمانی ها ـ از یکسو ـ و تسنن مسلط بر شرق ایران از سوی دیگر تفاوت بگذارند. شاه اسماعیل، در لوای مذهب تشیع امامی به سرزمین های مندرس و پاره پاره سنی نشین شرق قلمرو خود هجوم می آورد و با خونریزی هائی هولناک این سرزمین ها را به قلمرو حکومت منظم و به مذهب خود «مشرف» می کرد. که به این جریان بیشتر خواهم پرداخت.

تحول بعدی زمانی پیش آمد که شاه اسماعیل در سال 920 هجری در منطقهء «چالدران» از عثمانی ها شکست خورد. از آن پس، شاه نخست صفوی فقط ده سال وقت داشت تا به جمع و جور کردن بازمانده های آنچه از نظر مادی و معنوی داشته و پریشان کرده بپردازد. و در همین ده سال بود که حادثه ای شگفت تر از همیشه رخ می دهد: شاه اسماعیل صفوی که پدرانش سنی شافعی بودند و خود شیعه امامی از آب در

آمد، در حالیکه پدرانش، نسل اندر نسل، «شیخ» خوانده می شدند و هیچ کدام ادعای «سید» بودن نداشتند، یکباره کشف می کند که از سادات صحیح نسب است و جد هفتم شیخ صفی، که «سلطان فیروز شاه زرین کلاه» نام داشته (به وجود واژگان سلطان و شاه و کلاه زرین در این نام دقت کنید) خود با چند پشت به امام موسی کاظم می رسیده است!

آیا شاه اسماعیل چگونه و چرا به این فکر افتاد؟ آیا نه اینکه خواست تا، از طریق تقدس بخشیدن به «سیادت»، شکستی را که بر تصور شکست ناپذیری مهدی موعود افتاده بود جبران کند؟ (نگاه کنید به آمورتی، ص ـ 638). مگر او نبود که در 917 دست به کشتار سادات خراسان زده بود؟ مگر نه اینکه در آن روز او سید بودن را مادون شیعه بودن می دانست؟

در این ده سال پس از شکست چالدران، شاه اسماعیل دست از لشگرکشی و کشتار برداشته و به فکر دور شدن از بی نظمی های انقلابی و هرج و مرج های قزلباشی افتاده بود و به همین دلیل تصمیم گرفته بود تا کس بفرستد و نامه بنویسد و بکوشد تا از آخوندهای جبل عامل برای آمدن به قلمروی حکومتش دعوت کند. اما آمدن آنان چندان به عمر او کفاف نکرد. البته او ده سال پیشتر اشتیاق آمدن آخوندهای جبل عامل به ایران را دیده بود. در سال 910، پیش از در گیر شدن در جنگ چالدران و هنگامی که شاه اسماعیل در اصفهان بود، شیخ علی بن عبدالعالی کرکی (کرک از قراء جبل عامل است)، مشهور به محقق کرکی یا محقق ثانی، از جبل عامل به دیدار او آمد، اما شاه را هنوز حوصله میدان دادن به آخوند نبود. او مهدی موعودی بود که بشریت در حضورش از آخوند بی نیاز می شود، حال آنکه آخوند مرد میدان پایان عصر مهدویت است.

اما سدی که بدینسان در برابر آمدن آخوندها شیعی به ایران کشیده شده بود عاقبت وقتی شکست که در 930 شاه اسماعیل دیده از جهان فرو بست و پسر ده ساله اش، طهماسب میرزا، به جای او نشست تا 54 سال تمام پادشاهی کند و ایران را یکجا در اختیار آخوندها بگذارد.

رابطه با جنوب لبنان

داستان رابطهء ایران با جنوب لبنان داستانی ـ بقول فردوسی ـ «پر آب چشم» است که به پنج قرنی پیش بر می گردد. در دل قلمرو گسترده دولت مقتدر عثمانی، شیعیان اثنی عشری (که بنیاد مذهبشان بر پایه فرض نامشروع و غصبی بودن مسند سه خلیفه راشدین مورد احترام سنی ها و لعنت کردن آنان گذاشته شده بود) تنها به مدد تقیه کردن و سیاسی عمل نکردن توانسته بودند زنده بمانند، بعلت راه نداشتن به مراتب بالای زندگی اجتماعی، جزء فقیرترین و عقب مانده ترین اقشار اجتماعی حکومت اسلامی محسوب می شدند. و اگر در جاهای دیگر دنیا در اقلیت بودن توانسته باشد برای برخی از مردمان به یافته شدن راه هائی در راستای دستیابی به ثروت و منزلت اجتماعی منجر گردد، در مورد شیعیان اثنی عشری ساکن در قلمرو سلطنت اسلامی این امر چیزی جز تسلط فقر و غوطه ور شدن در خرافات با خود نداشت و تشیع دوازده امامی هر روز بیشتر از روز پیش به دعانویسی و دعاخواری و توسل و اشگ و زاری و نذر و توبه و سینه زنی و قمه زنی و زنجیر زنی آغشته شد. این اقلیت در دو سه ناحیه کوچک ساکن بودند، بخشی در «عتبات عالیات» (یعنی نجف و کربلا و سامره و کوفه، و در جمعیتی کوچ تر در قم و کاشان، واقع در داخل فلات ایران...) و بخشی هم در نواحی بعلبک و جبل عامل جنوب لبنان.

نخستین تماس از داخل ایران با آخوندهای امامی جبل عامل به داستان «سربدارن» بر می گردد. پتروشفسکی، در کتاب خود ـ «نهضت سربداران» ـ توضیح می دهد که آنان درویشانی شیعه گرا در شهر سبزوار خراسان بودند که بصورت عیاران و جوانمردان و «فتیان»، یا جوانمردان، روزگار می گذراندند و علیه ایلخانان مغول خراسان بپا خواستند. زمانهء آنان سرشار از نارضایتی و اعتراض بود و آنان توانستند سوار بر موج این نارضایتی حکومت خویش را در سبزوار برقرار کنند. این حاکمیت 40 سالی عمر کرد و حکمرانانش به زودی دریافتند که یا باید از مذاهب چهارگانه تسنن برای نظم امور استفاده کنند و یا از دینکاران سرزمین های شیعه نشین کمک بطلبند. اینگونه است که ما برای نخستین بار در تاریخ ایران نام آخوندهای جبل عاملی را می شنویم.

من در مورد اینکه چرا در آن باریکه ی بین سوریه و لبنان و فلسطین (که این آخری اکنون اسرائیل نام دارد) عده ای شیعهء معتقد به دوازده امام و نیز غیبت دوازدهمین آنان سکنی گزیده بودند اطلاع چندانی در دست ندارم و در منابعی هم که در اختیارم بوده اند جز مطالب بی پایه چیز دندان گیری نیافته ام. اگرچه در «دایره المعارف تشیع» (ص 404) می خوانیم که «گرایش مردم این ناحیه به تشیع از هنگام تبعید ابوذر غفاری (متولد 31 هجری)، صحابی معروف، توسط عثمان به شام و نیز به وسـیـلـه معاویه به جبل عامل آغاز شده است... و ابوذر غفاری در جبل عامل به ذکر مناقب و فضائل اهل بیت و نقل حدیث می پرداخت، ولی متاسفانه عدم توجه پیشینیان به ضبط رویدادهای تاریخی ... فعلا تاریخ روشن و گویایی از گذشته حوزه شیعی این نواحی در دست نیست»، اما روشن است که این مطلب هم مغشوش است و هم ربطی به تشیع دوازده امامی چهار قرن بعد ندارد.

بهر حال، رولا جوردی از محسن الامین (نویسنده اعیان الشیعة، ج10، ص59) نقل می کند که در هشتمین دهه قرن هشتم میلادی حاکم سربداران سبزوار، علي بن مؤيد (متوفاي 788ق./1386م.) یکی از آخوندهای جبل عامل به نام شمس الدين محمد بن مكي عاملي را (که در سال 861 بدست عثمانی ها کشته شده و در بین آخوندهای شیعی به نام «شهید اول» شناخته می شود) براي بدست گرفتن امور فقاهتی جامعه شيعي خراسان دعوت کرده است. می دانیم که شهید اول رغبتی به این سفر ـ از اقصای غرب خاورمیانه به خراسان ـ نشان نمی دهد اما گفته می شود که او کتاب «لمعه

دمشقیه» را برای آنان نوشت و فرستاد که «اولین پایه کتب فقه شیعه محسوب می شود».

همین نکته نشان می دهد که فقه شیعی (که همیشه با پیدایش صنف دینکار آخوند همراه است) در اواسط قرن هشتم هجری سامان گرفته و پیش از آن کسانی که بنام «علمای شیعه» محسوب می شوند بیشتر مورخ و محدث و گردآوردن سیره ها و شرح احوالات امامان دوازده گانه بوده اند و نه فقیه شریعتمدار. به همین دلیل هم هست که 150 سال پس از سربداران، به هنگام تاجگزاری اسماعیل صفوی در تبریز، هنوز آخوند فقیه دوازده امامی در ایران وجود نداشت. به عبارت دیگر تمام دینکاران اصلی اسلام در ایران به مذاهب چهارگانه اهل تسنن تعلق داشتند و بخش های مختلف ایران بر اساس تشریع آنان اداره می شد.

در این میان، سال های سال پیش از زمان شاه اسماعیل، سلطنت عثمانی، بعنوان پرچمدار اسلام سنی، رو به غرب داشت و به مشرق قلمرو خود (که ایران کنونی باشد) چندان توجهی نمی کرد. و در قلمرو عثمانی هم هرچه قدرت این دولت بیشتر می شد روزگار بر شیعیان دوازده امامی (که با فقدان شیعیان زیدی و اسماعیلی اکنون می شد از آنها بعنوان شیعیان امامی نام برد) تنگ تر می شد.

بدینسان دو موقعیت در دو سرزمین دست به دست هم دادند و وضعیت جدید مشترکی را آفریدند. دینکاران امامی در جنوب لبنان به زحمت افتده بودند و در ایران دولت صفوی، در پی جنگ چالدران و فرو ریختن عظمت معنوی شاه اسماعیل نیازمند به دینکارانی برای عادی ساختن اوضاع داشت اما هنوز ازاین لحاظ دچار کمبود بود و، در نتیجه، به فکر این افتاد که، برای ارشاد رعیت و تبلیغ مذهب تازه، تعدادی آخوند شیعه امامی را به ایران «وارد کند». آنگاه، تحت شرایطی که هنوز چند و چونش بر ما روشن نیست، دولت صفوی تصمیم می گیرد که این «علماء» را بجای عتبات عالیات از جنوب لبنان به ایران بیاورد. آیا قرار گرفتن جبل عامل در قلمرو روم شرقی می تواند سر نخی باشد؟ در این مورد باید تحقیق کرد.

با بالا گرفتن جنگ بین صفویان و عثمانی ها، و در پی شکست شاه اسماعیل در چالدران، و به پادشاهی رسیدن شاه طهماسب، پایتخت این خاندان به قزوین منتقل می شود و نخستین آخوندهای امامی جبل العامل (همچون نورالدین علی بن عبدالعلی جبل عاملی ـ مشهور به «محقق ثانی») در این شهر به خدمت شاه صفوی می رسند.

از سوی دیگر، دولت عثمانی، در پی پیدایش دولت صفوی و ادعای شیعه بودنش، نسبت به شیعیان قلمرو خود حساسیت شدید نشان پیدا کرده و به آنان به چشم جاسوسان صفوی می نگریست. کشته شدن شیخ زین الدین جبل العاملی (که اکنون با نام «شهید ثانی» شناخته می شود) خود نشانه ای از این حساسیت است. از آن پس بود ایرانیان رفته رفته با مذهب جدید خودشان آشنا شدند و آن دسته از آخوندهای جبل العامل که می توانستند خود را به قلمرو صفوی برسانند به مشاغل مختلفی (از جمله نظارت بر بقاع رونق یافته شیعه امامی در مشهد و قم و شیراز و قزوین) گمارده می شدند.

تاریخ های مربوط به یک نسل بعد، بصورتی تلویحی، از وجود تنشی دائمی بین آخوندهای امامی شده ایرانی و نسل دومی های جبل عاملی خبر می دهند؛ تنشی که ـ علیرغم عرب زبان بودن نسل اول آخوندهای جبل عامل ـ به سود آنها و ضرر ایرانی ها تمام می شود و اوج این روند در به قدرت رسیدن شیخ بهائی است که در کودکی همراه پدرش (شیخ حسین جبل عاملی) به بحرین ایران می آید، فارسی یاد می گیرد، شعرهائی چند می گوید و در دوران شاه عباس صفوی تبدیل به شخص دوم مملکت می شود. غلوی که از جانب دیگر جبل عاملی ها در مورد کرامات او شده است خود نشانه

وجود «مافیای جبل عامل در دل دولت صفوی است. از آن پس، آخوندهای مهم عهد صفوی اغلب «آقا زاده» های همین جبل العاملی ها هستند که بر ایران حکومت کرده اند.

بدینسان، اگرچه تشیع امامی منجر به جدائی ایران از عالم اسلام شد و به استقلال دیگرباره ایران کمک کرد اما نفوذ علمای عرب جبل عامل در دستگاه صفوی موجب شد که روند استقلال (و احتمالاً نوزائی) ایران بکلی از ارزش های فرهنگی ایرانی و حس وطن دوستی ـ مثل آنچه هائی که فردوسی به دنبال آن بود ـ به دور بیافتد و تعصب و خرافه پرستی بر مردم این کشور مستولی شود، شعر بلند بالای فارسی جای خود را به «روضه» نویسی و روضه خوانی و تعزیه و سینه زنی دهد، غلو درباره امامان شیعه سخت بالا بگیرد و مقابر هر دم کشف شونده (!) متبرکه شیعه در مشهد و قم و شیراز و هزار جای دیگر ایران تبدیل به شفاخانه و معجزه خانه شوند، تعقل اصولی در فقه جای خود را به اخباري گری بی تعقل دهد، و کشور ما در مسیری بیافتد که هر روز ناتوان تر و مالیخولیائی تر گردد.

قیام مردم هرات (که بخشی از ایران بود) در عهد «شاه / سلطان / ملا حسین صفوی»، و تاختن اشرف و محمود افغان سنی مذهب بسوی پایتخت صفوی دقیقاً به دلیل جوری بود که آخوندهای شیعه بر آنان روا می داشتند. محمود افغان نخست برای دادخواهی به اصفهان آمد و دربار صفوی را لانه فساد و جور و جهل یافت. و چون به هرات بازگشت خبر داد که می توان بی محابا تا اصفهان تاخت و تاج صفوی را آسان به چنگ آورد. آخوندهای عرب امامی جبل عاملی در واقع با کردار نابخردانه خود ایران را در سراشیب سقوطی هولناک و طولانی افکنده بود که می توانست به تجزیه ایران منجر شود. و وقتی «شاه / سلطان / ملا» حسین تاج خود را در سینی نهاد و گریان گریان آن را تقدیم محمود افغان کرد، لشگریان محمود در سراسر اصفهان نخست به دنبال «علماء» شیعه امامی می گشتند تا انتقام سخت گیری ها و خشک مذهبی های آنان را بگیرند. و نخستین گروهی نیز که از پیش و پس سقوط اصفهان این شهر را ترک کرده و به راه عتبات (و احتمالاً جبل عامل) پای گریز نهادند همین «علماء» بودند.

پراکنده شدن آحوندها از اصفهان در دو موج انجام گرفت: یکی در دوران محاصره اصفهان بوسیله افغان ها و یکی هم در دوران نادرشاه افشار و اصلاحات مذهبی ضد آخوند ناتمام او. موج اول مقصدی داشت به نام عتبات عالیات اما روند موج دوم موجب پراکندگی علمای اواخر عهد صفوی در سراسر ایران شد.

در رابطه با موج اول هجرت ها، می توان به این نکته جالب اشاره کرد که علمای امامی عهد قاجاریه و پهلوی اغلب یا نام هائی همچون بروجردی، گلپایگانی، آشتیانی، محلاتی، خوانساری، خمینی و... دارند و یا شجره حانوادگی شان را می توان تا اینگونه شهرها به عقب برد. پرسش این است که چرا یکباره در فاصله پایان عهد صفوی و آغاز عهد قاجار این شهر های کوهپایه ای غرب ایران از لحاظ تولید «علما» ی امامی اینقدر فعال بوده اند؟ و واقعیت آن است که اینگونه نام های پیوند دهنده افراد به شهرها همیشه یک نکته مهم را از دید ها پنهان می کنند. علمائی که در آن دوران گذار در این شهرها ساکن بودند هیچکدام اصلیت محلی نداشتند و در واقع جزو آخوندهای فراری از اصفهانی بودند که با رسیدن به کوه های غرب ایران (که جهان صفوی شیعه را از جهان عثمانی شیعه کش جدا می کرد) نتوانسته بودند به پیشروی خود به سوی عتبات ادامه دهند و، بدینسان، در شهرهای دامنه های شرقی کوه ها گیر کرده و ساکن شده بودند. فرزندان آنان به زودی اسم های پیوند دهنده به این شهرها را بخود گرفتند و به آن نام ها مشهور گشتند. کافی است تا شجره نامه خانوادگی یکی از علمای برخاسته از گلپایگان و خوانسار و بروجرد و محلات را بگشائیم و ببینیم که چند نسل قبل شان از کجا بوده اند.

باری، مهم آن است که بدانیم ما وضعیت مذهبی امروز کشور خود را دقیقاً به کارکرد مجدانه و زیرکانه علمای آمده از جبل عامل و تکثیر شده در دربار صفوی مدیونیم!

آخوندهای جبل عاملی ـ به مدد شمشیر خونریز صفویه ـ ما را شیعه امامی، روضه خوان، اهل زیارت قبور متبرکه، اهل جن گیری و دعانویسی، اهل دعای ندبه و کمیل، اهل عزاداری های پایان ناپذیر و اهل عقل گریزی و قلاده تقلید به گردن افکندن کردند و اعقابشان ـ چه در ایران و چه در جنوب لبنان ـ همواره کشور ما را یکی از «دست آوردها» ی خود دانسته و به آن چشم داشته و کوشیده اند از آن بهره برداری کنند.

نگاهی به برخی از منابع مربوط به جبل عاملی ها

شاید مهمترین منبع مربوط به آمدن دینکاران امامی جبل عاملی به ایران، که از طریق آن می توان به منابع دیگر راهنمائی شد جلد ششم تاریخ ایران کمبریج، به ویراستاری جکسون و لاکهارت باشد که در آن بخصوص دو مقاله بلند «رومر» به نام «خاندان های ترک» و «دوران صفویه» و مقاله مهم خود لاکهارت به نام «تماس های اروپائیان با ایران» و مقاله سیوری به نام «نظام اداری صفوی» ـ بخصوص از لحاظ اطلاعات مفصل آن ـ حائز اهمیت بسیارند، هرچند که برخی از استنتاجات این نفر آخر بنظر من درست نیستند.

همچنین می توان به کتاب ارزشمند سعید امیر ارجمند «سایه خدا و امام غایب: مذهب، نظام سیاسي و تحول اجتماعي در ایران شیعي از آغاز تا سال 1890» مراجعه کرد، منتشر شده در 1984 در شیکاگو؛ گیرم که من با برخی از استنتاجات او نیز، بخصوص در زمینه دلایل تفاوت های عقیدتی آخوند های اخباری با آخوندهای اصولی، موافق نیستم و در یکی از یادداشت های گذشته هم کوشیده ام نشان دهم که چرا فکر می کنم یافتن علل اختلافات این دو مکتب بیشتر از طریق تحلیل های جامعه شناختی سیاسی میسر است.

اخیراً نیز کتاب مهم دیگری در این زمینه مورد نظر منتشر شده است با نام «تبدیل ایران: مذهب و قدرت در امپراطوری صفوی» به قلم رولا جوردی ابی سعد Rula Jurdi Abisaab، استاد دانشگاه مک گیل، که سخت خواندی و پر محتواست.

کلیه مقالات خانم «لمبتون» درباره آخوندهای شیعی، همچنانکه کتاب ارزشمند ایشان درباره روابط زمینداری در ایران، نیز هنوز خواندنی و مهم محسوب می شوند.

همچنین، از میان مقالات قابل دسترس می توان، هم برای خواندن یک تحلیل فشرده و جالب، و هم یافتن منابع متعدد دیگر، به مقاله ای از «ریو لاجوردی» مراجعه کرد، با نام «علماي جبل عامل در دولت صفویه». این مقاله در جلد بیست و هفتم، شماره هاي 1 - 4، مجله Iranian Studies، در سال 1994 منتشر شده و ترجمه نسبتاً خوبی از آن، بوسیله مصطفی فضائلی، انجام گرفته که در روی پایگاه اینترنتی «نظام دات ارگ» وجود دارد.

***

در عین حال بد نیست، برای روشن تر شدن مطالب فصل پیش، اختصار به یکی دوتا از منابع معاصر نوشته شده در ظل حکومت اسلامی اشاره کنم:

1. زیربنای حرف و سخن من آن است که تا سرآغار قرن دهم هجری (شانزدهم میلادی) ایران یک کشور سنی مذهب بود و تشیع (بخصوص تشیع دوازده امامی) در آن جای عمده و نافذی نداشت. لذا نه عزاداری عاشورا داشته ایم، نه روضه خوانی؛ نه زیارت قبور متبرکه، نه جن گیری و دعانویسی، نه دعای ندبه و کمیل و نه سالمرگ های پایان ناپذیر همراه با سینه زنی و قمه کشی و علم و کتل براه انداختن، و نه عقل گریزی در حد جنون و نه قلاده تقلید به گردن افکندن، نه انتظار ظهور مهدی غایب و عاقبت نه چاه جمکران. قبر امام هشتم شیعیان دوازده امامی (که تنها امام به ایران آمده ـ برای ولیعهدی مأمون ـ و مدفون در خراسان است) لااقل به مدت 500 سال پس از مرگ او بابی توجهی و فراموش شدگی در توس خراسان افتاده بود و ـ در نتیجه ـ از بقاع مشهد و قم و شیراز گرفته تا امامزاده های بی شمار اکنون پراکنده در سرزمین ایران خبری نبود. در سراسر ایران اگر آدمی با مزاج متمایل به تشیع (آن هم نه تشیع امامی) پیدا می شد این آدم آخوند و فقیه نبود و بیشتر به فلسفه و حکمت تمایل داشت. گروه های شیعی (در صور مختلف خود) صرفاً در غرب ایران (مثلاً، در قم و ری و کاشان، آن هم برای دوره ای گذرا در طی حکومت آل بویه که شیعی بودند اما شیعه زیدی ـ پنج

امامی ـ و نه شیعه دوازدهی)؛ و در عراق امروز: نجف، کربلا، بغداد، و حله؛ و سوریه امروز ـ شامات ـ: دمشق و حلب؛ و لبنان امروز: جبل عامل و بعلبک ـ و همگی به صورت اقلیت هائی کوچک ـ پراکنده بودند.

در کلیهء این مورد بنظر من نیازی به آوردن دلیل و مدرک نیست چرا که هنوز ـ تا آنجا که من می دانم ـ ادعائی برخلاف این نظر در جائی مطرح نشده است. مگر اینکه دانشمندان جمهوری اسلامی کشف کنند که ایرانیان از همان لحظه اول ورود اعراب به کشورشان شیعه دوازده امامی شده اند.

حتی سخنان آلوده به عصبیت خانم عصمت رمضاني مشكاني، عضو هيئت علمي دانشگاه آزاد در گروه فقه و مباني حقوق اسلامي، در مقالهء «تأثير مهاجرت علماي جبل عامل بر فرهنگ و انديشه ديني ايرانيان» (نشريه مركز تحقيقات دانشگاه امام صادق ـ شماره 16 الي 19 ـ پاييز 83 الي تابستان 84)، مؤيد آنچه هائی است که من می گویم : «از سده سوم تا قرن ششم قمري ابتدا ري و قم و سپس بغداد و نجف اشرف جايگاه حوزه‌هاي علميه، مركز نشر و اشاعه معارف شيعي بودند. اما پس از آنكه تركان سلجوقي بر ايران و عراق تسلط يافتند، با تعصب خشك و خشونت مدعي دفاع از مذهب اهل سنت و خلافت عباسيان گرديدند. گروهي از شيعيان براي رهايي از فشار و تعدي سلاجقه متعصب و بي فرهنگ، به سرزمين هاي باتلاقي بين النهرين حركت كردند تا در پناه نيزارهاي آن منطقه سكني گزينند. اين گروه تحت زعامت افرادي از قبيله بني مزيد شهر "حله" را بر ساحل فرات ميان بغداد و كوفه بنا نهاده و حيات سياسي اجتماعي ديني خود را پي گرفتند. در سايه آرامش و امنيتي كه در حله حاصل شد ابن ادريس، حلي فقيه و محقق بزرگ شيعي مذهب، حوزه علميه آنجا را بنا نهاده و اداره آن را به دست خود گرفت و پس از او شخصيت‌هاي برجسته‌اي همچون محقق حلي زعامت و رهبري حوزه علميه را بر عهده گرفتند... شكوفايي، رونق و دوران طلايي حوزه علميه حله تا اوايل سده دهم هجري بطول انجاميد و اكثريت فقهاي نامور شيعه ـ در اين فاصله زماني ـ دانش آموخته و تعليم يافته اين حوزه مي‌باشند. البته حوزه علميه نجف اشرف در اين مدت به كلي تعطيل نشد اما فروغ آن بسيار كم بود. در لبنان، خصوصاً در منطقه كوهستاني جبل عامل، نيز مدارس و حوزه هاي علمي كوچك و بزرگي وجود داشت كه در زمان شهيد اول رونق و بالندگي بيشتري يافته بود و در ابتداي قرن دهم هجري حوزه علميه "كرك نوح"، با زعامت شيخ علي بن هلال جزايري (شاگرد ابن فهد حلي)، شكوفايي خاصي پيدا كرد و شاگرداني چون محقق كركي، ابن ابي جمهور احسائي و عزالدين عاملي در محضر وي به تحصيل پرداختند...» در عین حال ایشان، به این واقعیت اشاره می کنند که: « گروه معدودی از علماي ايراني كه در آغاز قرن دهم هجري به علوم شرعي، مثل حديث و فقه و تفسير، روي آوردند و بعضاً ادعاي فقاهت هم مي‌كردند اغلب حكماي تعليم يافته مكتب فلسفي ايران بودند كه تفقه اين عده بصورت منفرد و پراكنده (بود) بدون آنكه فعاليت آنان شكل منسجم و منظمي داشته باشد...»

همچنین نگاهی به مقاله علینقی نقوی با نام «مراکز مهم شیعه در ادوار مختلف» که در مجموعه «هزاره شیخ طوسی» به کوشش علی دوانی آمده، از این بابت خالی از فایده نیست.

2. اغلب اطلاعات مربوط به روابط ضد عثمانی خانقاه صفوی با امپراطوری روم شرقی از طریق دربار اوزون حسن آق قویونلو، که به گزینش تشیع امامی بعنوان مذهب رسمی قلمرو صفوی انجامید، در همه اسناد و مراجع مربوط به آغاز عصر صفوی وجود دارد. کتاب «سفرنامه ونیزیان به ایران» هنوز از کتاب های خواندنی است که به فارسی ترجمه شده. مقاله های «رومر» درباره حکومت خاندان های ترک در آناتولی و غرب ایران، و مقاله سیوری درباره نظام اداری دولت صفوی، و مقاله لاکهارت، در بررسی ارتباط اروپائیان با ایران، حاوی اشارات متعددی به کوشش موفق پاپ، ونیزیان و ناپلیان

برای ایجاد متحدی در مرزهای شرقی امپزاتوری عثمانی بوده و داستان وصلت اوزون حسن با کاترینا ـ دختر امپراطور روم شرقی، که در ایران به نام دسپینا خاتون شناخته شد ـ را باز می گویند. می دانم که هنوز اسناد دست نخورده بسیاری در آرشیوهای ایتالیا و واتیکان وجود دارند که بررسی آنها می تواند بر این زاویه تاریک از تاریخ ایران نوری بتاباند.

3. در فصل پیش توضیح دادم که صوفیان صفوی قزلباش نه سید بودند و نه شیعه (آن هم شیعه اثنی عشری). در این مورد کشفیات مهم احمد کسروی در کتاب «نژاد و تبار صفویه» (که هشتاد سال پیش در مجله «آینده» به چاپ رسید) هنوز هم از اعتبار خاصی برخوردار است. در واقع یکی از مشکلات پیش پای علمای مهاجر امامی در ایران تغییر دادن «اعتقادات غیر امامی» خود صفویان بوده است. باز بقول همان خانم مدرس تاریخ فقه: «اعلام مذهب اماميه اثني عشري بعنوان مذهب رسمي امپراطوري صفوي توسط شاه اسماعيل احياناً به قصد آن بود كه راه ميانه‌اي در بين افراط و تفريط بگشايد (و) جلوي زياده روي هاي پيروان خود را بگيرد.» محمد واعظ زاده خراسانی نیز در مقاله ای بنام «گزارشی از لبنان» که در شماره 14 نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد در بهار 1354 به چاپ رسیده، از مورخ معاصر و شيعه شناس لبناني، سید حسن الامین، نقل می کند که: «اگر علماي جبل عامل به داد پادشاهان صفويه نرسيده بودند گرايش اين سلسله به مسلك علي اللهي و غلاة شيعه حتمي بود و در آنصورت سرنوشت ايران امروز از لحاظ مذهبي جز اين بود كه هست.»

4. گفتم که فقدان آخوند امامی در ایران از موجبات تصمیم صفویه به وارد کردن آخوند بوده است. از دید ستایشگر خانم رمضانی: «اگر قرار بود كه تشيع مذهب رسمي اين امپراطوري باشد به ناگزير بايد معلماني براي ابلاغ و تبليغ اين مذهب و فقهايي براي تعيين و اجراي احكام آن وجود مي‌داشتند و در آن ايام چنين معلمان و فقهايي بندرت در خود ايران يافت مي‌شدند. البته گروه هاي كوچك شیعی در خراسان، عراق و جاهاي ديگر بودند ولي رجال و بزرگان شهرهاي بزرگي كه به خدمت صفويه درآمده بودند... عمدتاً شيعي مذهب نبودند... رسميت مذهب تشيع اثني عشري و اتحاد سياسی ايران بر مبناي يكپارچگي مذهب شيعه اماميه اقتضاء مي‌كرد تا جنبشي نيز در حوزه فرهنگ تشييع صورت گيرد و حركت تأليف و ترجمه را تسريع و تقويت بخشد تا زير بناي اعتقادي و فكري و فقهي تشيع را در چارچوب مكتبي با پشتوانه كلامي و فقهي قوي در ايران عرضه كند و آموزه‌هاي عقيدتي مذهب جديد، براي تثبيت و استحكام نومذهبان، تبيين و تفهيم گردد و قواعد و قوانين فقهي جهت راهنمائي عمل به احكام شرعي ارائه شود. از آنجا كه بيشتر متون و منابع مذهبي شيعه به زبان عربي بود و نمايندگان فرهنگ شيعي قبل از صفويه عمدتاً عرب بودند و يا آثار خود را به زبان عربي به نگارش در مي‌آوردند در آغاز تشكيل حكومت صفوي ترجمه و شرح كتب ديني در اولويت اساسي قرار داشت.»

5. صرف نظر از اینکه چرا برای جدائی ایدئولوژیک ایران از عثمانی تشیع امامی انتخاب شد، گفتم که اگرچه شاهان صفوی می توانستند آخوند شیعه امامی را از نجف و کربلا و حله و حتی بحرین «وارد کنند» اما آنها ترجیح دادند که از آخوندهای جبل عامل دعوت نمایند. به چرائی این تصمیم و برخی از منابع مربوط به آن در یادداشت های بعدی خواهم پرداخت.

6. علمای جبل عامل به دلایل گوناگون از این مهاجرت استقبال کردند. مثلاً، ریو لاجوردی می گوید: «در آن زمان، عالمان ديني برجسته در ايران وجود نداشته اند و از اين رو مي بايست از جبل عامل وارد مي شدند. از همين رو بيش تر نوشته هاي اخير كه از لبنان صادر مي شود با اندكي دقت حاكي از پذيرش اين نظر است كه شيعيان ساكن جبل عامل مجبور به ترك سرزمين خود بودند. آنان گروه گروه از خشم عثماني ها

فرار كرده و از دعوت شاه اسماعيل و شاه طهماسب براي مهاجرت به ايران مشتاقانه استقبال مي كردند.»

در عین حال مسلماً فقرزدگی مفرط شیعیان جبل عامل هم از دلایل دیگر مهاجرت آخوندهای این منطقه به ایران صفوی بوده است. خانم رمضانی می گوید: «حوزه علمی دینی جبل عامل بر خلاف حوزه‌های علمی عراق و ایران که از حمایت‌های سیاسی حکومت‌ها و پشتوانه مادی شیعیان متمکن برخوردار بودند نه حامی سیاسی داشت ونه قدرت مالی و بر عکس طلاب و مدرسین آنجا در فشار حکومت‌های سنی مذهب و در فقر و تنگدستی روزگار می‌گذراندند. وجود دو فقیه شهید (یعنی "شهید اول" و "شهید دوم") میان علمای شیعه، که هر دو از این مرز و بومند، دلیل روشنی بر تحت فشار بودن شیعیان جبل عامل است.»

علاوه بر این دلایل، مشکلات دیگری همچون دو دستگی های بین شیعیان جبل عامل ـ در مورد همکاری با عثمانی ها ـ نیز وجود دارند که چون در ربط با مقاله حاضر نیستند از آن می گذرم. نیز، در میان منابع قابل دسترس عموم، می توان به گزارش کوتاه خانم دکتر فاطمه سماواتي، با عنوان «جبل عامل و گسترش فرهنگ اهل بیت» نگاه کرد که اخیرا در روزنامه کیهان مورخ هشتم تیرماه 85 بچاپ رسیده است. همچنین می توان در این نکته تعمق کرد که بسیاری از جبل عاملی های مهاجرت نکرده به ایران نیز در قلمرو عثمانی (که تا مکه و مدینه هم کشیده شده بود) در مظان اتهام جاسوسی برای صفویان بودند (مثلاً نگاه کنید به مقاله «تاریخ تشیع در مکه، مدینه، جبل عامل و حلب در قرن شانزدهم و هفدهم» در کتابخانه اینترنتی «تبیان»).

7. نیز گفتم که علمای جبل عاملی ـ در پی مهاجرت به ایران ـ کوشیدند و موفق هم شدند که اغلب مناصب مهم دولت صفوی را قبضه کنند. عبدالرحیم ابوحسین، در مقاله ای به انگلیسی با نام «تشيع در لبنان و عثماني در قرون شانزدهم و هفدهم» که در سال 1991 در نشریه Accademia Nazionale Dei Lincei منتشر شده می گوید: «عامل قطعي در مهاجرت عاملي ها به ايران، تلاش هوش مندانه آنان براي جست وجوي پست هاي مهم مذهبي و شناسايي اجتماعي آنان توسط يك قدرت دولتي بوده است.»

خانم رمضانی در این مورد می نویسد: «اغلب علماي مهاجر به منصب شيخ الاسلامي در شهرهاي بزرگ وعظ و تبليغ در مساجد و تدريس در مدارس برگزيده مي‌شدند و به هر حال مي‌توانستند نقش مهمي در اشاعه آموزه و آيين معتدل و مسئول شيعي در ميان مردم ايران ايفا كنند. اعقاب و وابستگان كركي تا سال ها همچنان نقش و نفوذ بسيار در حيات مذهبي و سياسي ايران داشتند.»

و ریو لاجوردی در این مورد تفصیل بیشتری دارد: «ويژگي جامعه مهاجر وجود يك شبكه خانوادگي مشخص و پيوند هاي خويشاوندي آشكار ميان عالماني بود كه در آغاز مشاغل مذهبي شان مايل به اقامت در محل هاي سكونت خويشاوندشان در ايران بودند. در مرحله بعدي پيوندهاي زناشويي پديد آمده ميان شماري از اين خانواده ها عوامل ديگري بودند كه الگوهاي مهاجرت را تحت تأثير قرار مي دادند. از ميان خانواده هاي مهاجر تنها به چند مورد اشاره مي كنيم: خانواده عبدالعلي ها از روستاي "كرك نِه"، خانواده عبدالصمدها از "جُبا"، شهيدي ها (نوادگان محمد بن حسن بن شهيد ثاني) از "جُبا" و خانواده حُرّ از "مشقره". مهاجرت اين خانواده ها الگويي را نشان مي دهد كه در آن مهاجرت هسته خانواده مهاجرت خويشاوندان پدري و مادري را تشويق كرده است. كنترل ادارات ديني صفويه كه حامل ارزش سياسي مهم براي علما بود به طور عمده به وسيله چنين شبكه هاي خانوادگي در هم تنيده، تقويت مي شد؛ براي مثال، توفيق محقق كركي در دربار صفويه به پيشرفت دو فرزندش عبدالعلي و حسن كمك كرد... دو تن از دخترانش با ميرشمس الدين استرآبادي، پدر ميرداماد، ازدواج كردند و سومي با يك "عاملي" و چهارمي با خويشاوند مادري اش (بدرالدين حسيني موسوي) وصلت كرد.

سه نوه محقق كركي، يعني حسين المفتي، حسين المجتهد و ميرداماد هر كدام پرآوازه شدند و پست هاي مذهبي مهمي را در حكومت صفوي ها به دست آوردند. احمد بن زين الدين، نوه ديگر كركي و برادر زن ميرداماد، نيز عالم و دين شناس برجسته اي بود. چند تن از نوادگان حسين المفتي نيز قابل ذكر هستند. ميرزا كمال الدين، ميرزا بهاءالدين و ميرزا شفيع هر كدام در قزوين شيخ الاسلام شدند. حسين المفتي در اصفهان مفتي و قاضي شد و پسرش ميرزا حبيب الله به مقام صدري رسيد. يكي از پسرانش در اصفهان ابتدا صدر و سپس وزير شد. خواهرزاده (يا برادرزاده) ميرزا حبيب الله، به نام ميرزا ابراهيم، در تهران قاضي شد و برادر كوچك ترش، جعفر، در همان شهر شيخ الاسلام بود. ميرزا محمد معصوم نوه ميرزا حبيب الله نيز در اصفهان به مقام شيخ الاسلامي رسيد.»

8. در مورد حمله افغان ها به اصفهان و در عسرت افتادن آخوندها، و سپس سیاست های مذهبی نادرشاه، می توان به اکثر کتب معتبر مربوط به عصر صفوی مراجعه کرد. بنظر من هنوز هم کتاب لاکهارت به نام «نادر شاه» که در 1938 در لندن منتشر شد مرجع مهمی برای بررسی اوضاع زمان اوست. همچنین وقایع مندرج در «یاداشت های کشیشان کارملیت در ایران» حائز اهمیت بسیار است. همچنین کتاب «دولت نادرشاه» به قلم آرو نوا و اشرفیان، که بوسیله حمید مومنی در سال 1352 از زبان روسی به فارسی برگردانده شده، در این مورد مهم است.

9. در مورد شجره خانوادگی علمای امامی قبل و بعد از دوران صفویه منابع متعددی، همچون «ریحانه الادب» بکوشش محمدعلی مدرسی و یا «قصص العلماء» تنکابنی و نظایر آنها وجود دارد. ما در زمینه کتاب هائی که در مورد شخصیت و کرامات و اتصال به عالم غیب و مشرف شدن «علماء» امامی به محضر امام غایب نوشته شده چیزی کم نداریم. و در این قلمرو، میان همهمه ای از غلو و دروغ و عوام فریبی، می توان اینجا و آنجا به روابط خویشاوندی مختلفی برخورد که پیوند شگرف «مافیای آخوندی با ریشه های جبل عاملی» را بر ما روشن می سازند. بسیاری از این شجره ها را می توان حتی در فرهنگ های دهخدا و فهرست اعلام معین هم یافت. مهم آن است که کسی بنشیند و این شجره ها را استخراج نموده و پیوند خانوادگی بین آخوندهای پس از صفویه را (که اغلب نام شهرهای کوهپایه های غرب ایران را بر خود گرفتند) مشخص کند. من یکبار سالی را به این کوشش گذراندم و نتایج آن را بصورت جدولی مفصل درآوردم، اما مهاجرت ها و جابجائی های مکرر موجب شده که اکنون ندانم آن را در کدام قسمت از این ستون های کاغذی که اطرافم را گرفته اند بودیعه نهاده ام.

***

در همین راستای بررسی منابع، بی مناسبت می دانم به کتابی اشاره کنم که قبلاً از وجود آن اطلاع نداشتم. در واقع، پس از انتشار فصول پیشین، پستچی پاکتی را برایم آورد که از تهران پست شده بود و در جوف آن کتابی بود به نام «مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران، در عصر صفوی» به قلم آقای مهدی فرهانی منفرد، چاپ مؤسسهء انتشارات امیرکبیر تهران، 1377؛ همراه با یادداشتی از دوستی در داخل کتاب که «فلانی، چگونه این کتاب را از قلم انداخته ای؟»

نام کتاب چنان برایم جالب بود که بلافاصله خواندنش را آغاز کردم و فرو نگذاشتمش تا هفت هشت ساعت بعد که بالاخره به صفحه آخرش رسیدم. نویسنده کتاب، بی آنکه چندان از خود و سوابق و مدارج خود سحن بگوید، به این نکته اشاره دارد که در سال 1367 زمینه این مطالعه را «بکر» دیده و در مشهد، با تشویق و تحت نظر زنده یاد دکتر عبدالهادی حائری، آن را آغاز کرده و، پس از فقدان این استاد، با کمک دکتر مسعود فرنود آن را به پایان رسانده است.

نخستین برجستگی کتاب وفور منابعی است که نویسنده به آنها رجوع کرده و از آنها اطلاعات لازم را برای مستند کردن کار خود به دست آورده است. در واقع، اگر کسی علاقمند آن باشد که بداند منابع اصلی مطالعه تاریخچهء روابط ایران و جبل العامل لبنان کدام هستند، رجوع به این کتاب ـ لااقل تا مرز سال 1377 ـ تقریباً کافی است. این منابع به چند دسته تقسیم شده اند: مآخذ دست نوشتهء فارسی و عربی (که در کتابخانه های شحص و عمومی مختلفی نگاهداری می شوند و تاکنون کمتر مورد توجه قرار گرفته اند)، مآخذ چاپی فارسی و عربی، و بالاخره مآخذ موجود به زبان انگلیسی. البته بلافاصله ین نکته هم آشکار می شود که جای منابع موجود به زبان فرانسه و بخصوص زبان ایتالیائی در این مجموعه سخت خالی است. همانگونه که اساساً کتاب هیچگونه عنایتی به نقش مهم و اساسی ایتالیائی ها در پیدایش سلسلهء صفویه نکرده است. در این میان، برایم جالب بود که در دو جای کتاب به «جامعه شناسی سیاسی تشیع اثنی عشری»، کتابی که آن رادر سال 1357 (چند ماهی مانده به انقلاب) در تهران به زیر چاپ بردم و پس از انقلاب آن را از بساط کتابفروش ها جمع آوری کردند نیز اشاره شده است. این اشاره ها به یک کتاب خمیر شده نشانه کوشش وافر نویسنده برای گردآوری هرچه بیشتر منابع مراجعه بشمار می آیند. متن آن کتاب را می توانید در سایت من مطالعه کنید.

همچنین کتاب دارای برخی آگاهی های دست اول است که من از آنها اطلاع نداشتم اما دیدم که همه آنها شاهدانی هستند که گوئی برای تقویت و تحکیم آنچه هائی که در طی مقالات پنج قسمتی اخیر نوشته ام «از غیب» رسیده باشند. و این غیب در واقع به معنی غفلت ناشی از دورافتادگی از وطن من است که به خاطر زدایش آن باید هم از نویسنده کتاب و هم از ارسال کننده آن تشکر کنم.

بگذارید یک پاراگراف از «دیباچه» کتاب را نقل کنم تا این نکته ها که گفتم مستند شوند: «با به قدرت رسیدن شاه اسماعیل، بسیاری از علمای ایران توسط او کشته و یا از کشور رانده شده بودند و تکیه بر روحانیون ایرانی موجود و قدرت بخشیدن به آنان، در کشاکش عناصر ترک و تاجیک در حکومت، چندان به سود صفویان نبود؛ از این رو، دولت صفوی تصمیم گرفت همان شیوه ای را در پیش بگیرد که حکومت سربداران برای دعوت از شهید اول به ایران و ترویج و توسعه تشیع، به کاربرده بود و، در نتیجه، تربیت یافتگان مکتب علمی شهید اول را از جبل عامل به ایران فراخواند. البته علمای شیعه از عراق و بحرین نیز به ایران کوچ کردند، ولی، هم از نظر گستردگی دامنهء مهاجرت علمای جبل عامل و هم از نظر نقش و جایگاهی که در حکومت صفوی یافتند، می توان مهاجرت از جبل عامل را طیف و جریان اصلی مهاجرت به ایران دانست... مکتب فقهی که شهید اول، با توجه به شرایط سیاسی، فرهنگی، و اقتصادی سرزمین خود بنیاد نهاد، به جنبه های سیاسی و حکومتی توجه داشت و به فقیهان شیعه در امور سیاسی اختیارات ویژه ای می داد... در مرحله اول تعداد اندکی از عاملیان به ایران آمدند و در مرحله دوم مهاجرت اوج و گستردگی چشمگیر یافت... مهاجرانی که با حکومت صفوی سازگاری و همگامی نشان دادند، گذشته از عهده دار شدن مقام خاتم المجتهدین و رسیدن به مقام های شیخ الاسلامی، صدارت، قضاوت و حتی وزارت در این حکومت، کوشیدند به طور نظری و به شیوه های گوناگون، حکومت را در چشم رعایایش مشروع جلوه دهند. آنان، غیر از مشروع دانستن خراج و برپائی نماز جمعه و نگارش رساله هائی در این زمینه ها، چنین نمودند که حکومت صفوی با دولت امام عصر (ع) پیوند خواهد خورد. آنان حتی گفتند که ائمه شیعه دولت صفوی را پیش بینی کرده اند!»

باری، حال که سخن از این کتاب رفته است، بی مناسبت نمی بینم که، با تفرجی در کوچه پسکوچه های آن، هم شما را بیشتر با این کار پایه ای آشنا سازم و هم نکته هائی را درباره تاریخ نویسی از یکسو و تحقیق تاریخی، از سوی دیگر، مطرح کنم و،

با اغتنام فرصت از بررسی کتاب، به برخی کمبودهای عمومی و نارسائی های تحقیقی در کارهای خودمان اشاره ای داشته باشم.

فصل اول کتاب، با عنوان «نظری به درونمایه ها و روند پیدایش نهضت صفوی»، به تاریخچهء تفصیلی سیر تحولات تشیع در ایران می پردازد و، از این نظر، دارای اطلاعات با اهمیتی است. اما، از آنجا که نویسنده تکلیف خویش را با اینکه جریانات تاریخی را از چه منظری دیده، و در چارچوب کدام نظریهء علمی تحلیل می کند، روشن نکرده است، این فصل نه در درازا و نه در پهنای خود دارای روندی تحلیلی و جامع نیست.

این البته یکی از نقایص اغلب تحقیقات تاریخی ما است. نویسنده بین نقش راوی و تحلیل گر سرگردان می ماند، گاهی آن و گهی این می شود و در نتیجه خواننده نه روایت کامل را می خواند و نه با تحلیلی یکپارچه روبرو می شود. شاید اگر نویسنده گرانقدر و زحمتکش این کتاب کم شناخته شده (مشکل همهء آنانی که در گوشه و کنار ایران زحمت می کشند اما صدایشان در محافل علمی و دانشگاهی دنیا پژواکی ندارد) در ابتدای کتاب خود چند پرسش را مطرح کرده و جستجو و کند و کاو خود در تاریخ را در راستای جستن پاسخ هائی در خورد آن پرسش ها انجام می داد حاصل کار از استحکام نظری و ساختار منطقی بهتری برخوردار بود. بنظر من، اساساً ما در ایران هنوز (جز در دو مورد آثار فریدون آدمیت و هما ناطق) صاحب تاریخنگاری روشمند و تحلیلی نشده ایم. سنت تاریخ نویسی ما گردآوری شرح وقایع است تا معنادار کردن آنها و در نتیجه، پرداختن به تحلیل های پراکنده و در هر زمان که فرصتی دست داد، همان سنت گردآوری شرح وقایع را نیز ناکارآمد می کند.

در این مورد شاید آوردن مثالی منظورم را روشن تر کند. نویسنده در همین فصل نخست (صفحه 43) می نویسد: «ماجرای دیدار تیمور با خواجه علی (جد شاه اسماعیل صفوی) پس از پیروزی تیمور بر سلطان بایزید عثمانی در جنگ انقره (804 قمری) و بخشیدن اسیران آناتولی به خواجه علی، اگر از نظر تاریخی هم مورد تردید قرار گیرد، می تواند اشاره ای به افزایش جدی نفوذ صفویان در آناتولی باشد.» در اینجا نویسنده توضیح نمی دهد که چگونه امری که مورد تردید است می تواند موضوع یک استنباط تاریخی قرار گیرد. اما اگر نویسنده گفته بود که «ماجرای دیدار تیمور با خواجه علی... اگر از نظر تاریخی هم مورد تردید قرار گیرد، می تواند اشاره ای به تلاش نویسندگان بعدی تاریخ صفویه برای نشان دادن نفوذ صفویان در آناتولی باشد»، آنگاه می شد از این سخن به عنوان یک استباط قابل فهم تاریخ شناختی نام برد.

فصل دوم کتاب، با عنوان «نهضت علمی تشیع در جبل عامل» حاوی اطلاعات دست اول و مهمی است، هرچند که نویسنده به این اطلاعات برخورد تحلیلی خاصی نداشته و اغلب به تکرار گفته های دیگران بسنده کرده است. در عین حال، گاه لحن نویسنده تأیید کنندهء مطالبی می شود که هیچگونه معنای درست تاریخی ندارند. مثل مورد حضور اباذر غفاری (از یاران علی بن ابیطالب) در جبل عامل که نویسنده در مورد آن می گوید: «بنظر می رسد که تشیع از آن زمان... رشد کرده و به جاهای دیگر راه یافته است». اما من خواننده نمی دانم که نویسنده این «بنظر می رسد» را از کجا آورده و چگونه موضوع گسترش تشیع را (که سال ها پس از دوران ابوذر غفاری شکل و شمایلی بخود گرفت) در جبل عامل توضیح می دهد؟ و اساساً این تشیع اولیه چه ربطی به تشیع فقهی و تشریعی عهد شهید اول دارد؟ مشکل دیگر نویسنده از اینجای کتاب به بعد به استفاده وافر او از واژگان آخوندی که، به لحاظ سرشار بودن از بارهای اعتقادی و فرقه ای، مسیر یک بررسی علمی را منحرف می کنند مربوط می شود. استفاده از واژه «علم» در مورد تفقه، و «نهضت شگرف» در مورد تشیع، از این دست اند. جمله ای اینگونه که «در این زمان در جبل عامل افق علمی روشنی پدید آمد» (ص 65) اگر در یک

متن آخوندی بکار رود می توان از آن گذشت اما جای آن در یک روایت تاریخی علمی نمی تواند باشد.

اطلاعات این فصل در مورد شهید اول بسیار جالب و خواندنی اند و ریشه های پیدایش مفهوم «نیابت مهدی» و «ولایت فقیه» را در فقه جعفری جبل عاملی به خوبی نشان می دهند. در واقع هرکجا که نویسنده دست به ارائه استنباط شخصی نزده و وقایع را در کنار هم آورده، کتاب روانی و عمق بیشتری پیدا کرده است.

فصل سوم کتاب به «مسائل عمومی و علل مهاجرت علمای شیعهء جبل عامل به ایران» می پردازد که، بخصوص در زمینه هویت خارجی و ایرانی نشدنی جبل عاملی ها، دارای اطلاعات مهمی است. همچنین تشریح نقش جبل عاملی ها در فرونشاندن شور انقلابیون صفوی و برانداختن تشکیلات مرید و مرادی خانقاه صفویه از قسمت های برجسته کتاب محسوب می شود.

فصل چهارم، با عنوان «مهاجران و حکومت صفوی» هسته اصلی و بخش مهم کتاب را بوجود می آورد. نویسنده در این فصل ابتدا به صورتی تفصیلی اقدامات آخوندهای جبل عاملی را در مشروعیت بخشیدن (یا درست تر بگویم: حقانیت بخشیدن) به سلطنت صفوی تشریح می کند و عمق فسادی را که در تفقه آنان برای پایدار کردن دستگاهی که زالو وار به آن وابسته بودند آشکار می سازد. نیز با بررسی مسائلی همچون برقراری مجدد خراج و نماز جمعه (که، در پی آغاز دوران غیبت امام، بین شیعیان منسوخ شده و نپرداختن به آن نوعی اشاره به نامشروع بودن حکومت عصر بوده است) نشان می دهد که چگونه بحث «مشروع سازی» حکومت صفوی با آگاهی و عمد مورد توجه حاکمیت و آخوندهای جبل عاملی بوده است.

می توانم بگویم که تا کنون شرح مشبعی در مورد اقدامات فقهی و شریعتی آخوندهای جبل عاملی در دست نبود و این کتاب نقیصهء مزبور را به خوبی برطرف کرده است. البته این فصل نیز از کاربرد واژگان محبوب متون آخوندی مصون نیست. مثلاً به این جملات توجه کنید: «بدون تردید خدمات غیر قابل انکار علامه مجلسی در گردآوری احادیث شیعه بر هیچ کس پوشیده نیست و تکاپوهای علمی و فرهنگی وی در راه گسترش علوم اسلامی و نشر معارف ائمه اطهار فراموش شدنی نیست». البته می توان چنین تصور کرد که نویسنده کتابی که در اثر خود نشان می دهد که همین علامهء مجلسی چگونه رطب و یابس و حدیث قوی و ضعیف را در هم آمیخته و در راستای جاه طلبی های خود به تقویت فاسدترین دوران های حکومت صفوی اقدام کرده است، لابد این نوع جملات را برای نجات اثرخود از دست سانسور در جای جای کتاب کاشته است. اما این توجیه چیزی را در اصل مسئله حل نمی کند و بشدت از ارزش علمی کتاب می کاهد. ضرر مهم تر این نوع کارها آن است که زبان انتخاب شده، تنها مأموران سانسور را منحرف نمی کند و خوانندهء عادی یا رهگذر را هم می فریبد و به او اجازه نمی دهد که، در کنار اینگونه جملات ارزشی ستایش آمیز، به تندی و تیزی مطالب دیگر کتاب نیز توجه کند.

فصل پنجم کتاب به «پیآمدهای مهاجرت علمای شیعه جبل عامل به ایران» اختصاص دارد و نویسنده در آن به بررسی اثرات سیاسی، مذهبی، علمی و ادبی کار جبل عاملی ها دست می زند. این فصل با اینکه می توانست بخش مهمی از کتاب باشد اما بواسطه ناتوانی نویسنده از ارائهء تحلیل ها و بسنده کردن به گفتآوردهای فتواوار این و آن، چندان پخته از آب در نیآمده است. با این همه در این فصل نیز مواد خام بسیاری که به کار تحقیقات آینده بیایند وجود دارند.

بحث نویسنده در مورد دو مکتب «اصولی» و «اخباری» در فقه جبل عاملی مهاجر به ایران، به نظر من، از یکسو خارج از حوصلهء کتاب است و ، از سوی دیگر، ناقص ترین تحلیل ها و استنباط های نویسنده را در بر می گیرد که از تفصیل در مورد آن صرفنظر می کنم.

نکتهء مغفول دیگر نپرداختن تفصیلی به زیر و بم یکی از مبهم ترین و در عین حال با معناترین حوادث عهد صفوی است که به پادشاهی کوتاه مدت و ناموفق اسماعیل دوم و اقدامات او برای بازگرداندن تسنن و کوتاه کردن دست جبل عاملی ها بر می گردد. امیدوارم که محقق دیگری به این زمینه «بکر» دیگر هم توجه کرده و کتابی روشنگر این ماجرا فراهم آورد.

بهر حال، و در مجموع، این کتاب اثر جالبی است که به کار دانشجویان تاریخ و جامعه شناسی دینی و سیاسی می آید و باید از بابت این خدمت مهم از نویسنده آن تشکر کرد.

توضیح برخی ناراستی های تاریخی

بررسی تاریخ روابط کشورمان با مثلث کوچک جبل عامل و لبنان که بین مسلمانان سنی و یهودیان اسرائیلی و مسیحیان لبنانی قرار گرفته است ممکن نمی شد جز آنکه نشان دهیم که، پنج قرن پیش، کشور ما با موج بزرگی از مهاجران آمده از جنوب لبنان، که اغلبشان آخوندهای شیعه دوازده امامی بودند، روبرو شد (آمبرتی، استاد دانشگاه روم، در مقاله «مذهب عهد تیموری و صفوی»، در جلد ششم تاریخ ایران کمبریج، می نویسد که هنگام مرگ شاه طهماسب صفوی بیش از ده هزار جبل عاملی تنها در قزوین ساکن بوده اند ـ ص 642) و آنان، در پی تسلط بر دستگاه حکومتی صفوی، شالوده سازمانی دینی و نگرشی ایدئولوژیک را ریختند که صد سال پیش مجموعاً در قانون اساسی مشروطیت با عنوان «مذهب رسمی ایران» با هویت ملی ما یکی شد و 28 سال پیش در قانون اساسی جمهوری اسلامی بجای هر قانون و قانون گزاری نشست. در نتیجه خاستگاه و کعبه حکومت اسلامی ایران را باید در جبل عامل جست و در ظل این ادراک به دریافت نوع ارتباط آخوندیسم مسلط بر ایران با این خاک کوچک بلاخیز پرداخت.

در جریان جنگ اخیر اسرائیل با حزب الله لبنان، آقای محمد قوچانی، سردبیر نشریه شرق چاپ تهران، مقاله ای نوشت با عنوان «گزارش تحلیلی شرق از جغرافیای تاریخی شیعیان» که مطلبی بود پر از تقیه و گاه تحریف اما سرشار از ارجاع و خطوط سپید خواندنی در میان خطوط سیاه اغواگر. در آن میان به این گفتآورد جالبی از مصطفی چمران، وزیر دفاع دولت بازرگان، که مشهور است به دست همرزمان خود «شهید» شده، بر خوردم که گوهر آنچه را می خواهم نشان دهم یکجا ارائه می دهد: «مقدس ترین پایگاه تشیع در عالم، جبل عامل است... جبل عامل مرکزی برای بزرگترین دانشمندان عالم تشیع بوده است. کشور ما شیعه است اما ریشه تشیع در جبل عامل است؛ یعنی اگر خدای ناکرده ریشه جبل عامل را قطع کنند به مثابه آن است که ریشه تشیع را از عالم قطع کرده اند...»

باری، حال، بمنظور نشان دادن ماهیت و قدرت سمی که جبل عاملی ها به اندام فرهنگ ما ایرانیان تزریق کرده اند، قصد دارم به دو ناراستی تاریخی، که تبلیغات دستگاه آنان در عهد صفوی موجد آن است، با تفصیل بیشتری بپردازم.

در واقع، یکی از مشکلات ما در امروز تاریخمان آن است که، بعلت تاریخپردازی دروغ آمیز و تحریف های آموزشی و پرورش های گمراه کننده مسجدی و آخوندی، چه در دوران صفویه و قاجاریه و پهلوی و چه در حکومت فعلی، اغلب ما چنین هدایت شده ایم که تاریخ گذشته را با عینکی که آخوند جبل عاملی به چشممان زده است نگاه کنیم. اغلب ما خیال می کنیم که ایرانیان از ابتدا شیفته خاندان پیامبر و علی بن ابیطالب بوده و تشیع را خود به عنوان مابه ازائی برای تسنن اختراع کرده اند و آن را بر اساس الگوی شاهنشاهی ساسانی و وراثت خونی و فره ایزدی ایران باستان ساخته اند و پیروزی شاه اسماعیل چیزی نبوده است جز پیروزی آنچه ایرانیان در طول تاریخ می خواسته اند. این خیالات را کسانی همچون هانری کربن و سید حسین نصر ـ به سوداهای مختلفی که جای پرداختن به آنها اینجا نیست ـ دامن زده اند و هیچ کس هم توضیح نمی دهد که این ایرانیان سراپا شیعه و مجذوب اهل بیت را چه کسی به زور برای هزار سال سنی نگاه داشته بود. می گوئید اعراب؟ می گویم سامانیان ایرانی و غزنویان و سلجوقیان ترک را چه کسی سنی و بر سر مردم ایران سوار کرد؟ چنگیز و ایلخانان و تیموریان و ترکمانان همه از مشرق به ایران آمدند، ایران را شخم زدند، اعتنائی به مزار امام هشتم در خراسان نکردند، اما همگی در همین سرزمین ایران سنی شدند و به سوی بغداد تاختند. آن زمان که دیگر اعراب بر ایران مسلط نبودند، پس چه کسی آنها را به مذهب اهل سنت

در می آورد؟ پس، نخستین دروغ بزرگ آن است که بگوئیم ایرانیان از ابتدا به تشیع اعتقاد داشتند.

ماجرای بقدرت رسیدن صفویه خود بهترین گواه صحت این مدعا است. شاه اسماعیل اول صفوی، که تشیع دوازده امامی را مذهب رسمی حکومت خود اعلام داشت، ناچار بود برای رسیدن به مقصود خود، در سراسر ایران خون بریزد تا مردمان را وا دارد تا اعلام کنند که شیعه هستند و، در نتیجه، سه جانشین نخست پیامبر اسلام را ـ بعنوان غاصبان حق علی بن ابیطالب و ظلم کنندگان بر اهل بیت پیامبر اسلام ـ لعن کنند؛ کاری که «تبرا کردن» نام داشت، به معنی «بری شدن، دوری گزیدن و احتراز از ناپاکی و نجاست».

بگذارید از شرح وقایع شهر تبریز (که به دلایل انتخابش بجای اردبیل برای پایتحت شدن، بعداً خواهم پرداخت) در آن شب جمعهء بهاری سال 908 هجری (1501 میلادی) که قرار بود فردایش اسماعیل صفوی خود را شاه بخواند و اعلام کند که تشیع مذهب رسمی قلمروی صفوی است آغاز کنم. در تاریخ «عالم آرای صفوی»، که مولف آن ناشناس مانده است، می خوانیم که در آن شب امراء قزلباش (کلاه سرخان، از قبایل ترکمن ساکن در آذربایجان و اران و دیار بکر که حامیان اصلی و فرماندهان سپاه شاه اسماعیل بودند) هنوز از اعلام این تصمیم و خواندن خطبه اثنی عشر (که در آن دو جمله «اشهد ان علیاً ولی الله» و «حی علی خیر العمل» اهمیت مرکزی داشت) هراس داشتند، پس به نزد اسماعیل آمدند که: «فکری می باید کرد در خواندن خطبه اثنی عشر؛ چرا که دویست سیصد هزار کس در تبریزند و از زمان حضرت {یعنی، پیامبر} تا حال این خطبه را کسی بر ملا نخوانده و می ترسیم که مردم بگویند ما پادشاه شیعه نمی خواهیم.» (ص 64 عالم آرا). اسماعیل نمی پذیرد و می گوید: «من از هیچکس باک ندارم و به توفیق الله تعالی اگر رعیت هم حرفی بگویند، شمشیر از غلاف می کشم و به عون خدا یکی را زنده نمی گذارم.».

صبح جمعه فرا می رسد. او عازم مسجد جامع تبریز می شود. سپاه هراس آفرین قزلباش، با سبیل های چخماقی و کلاه های سرخ و رداهای بلند، در بین جمعیت پراکنده اند (نویسنده «عالم آرای صفوی» می گوید در بین هر دو نفر یک تن قزلباش ایستاده بود)، اسماعیل به طرف منبر مسجد می رود، شمشیر خود را از غلاف بیرون می کشد، به آخوندی بنام مولانا احمد اردبیلی (که می دانست مبانی کلی تشیع چیست و پس از مدت ها جستجو یافته بودندش) اشاره می کند که بر بالای منبر برود. خود روی یکی از پله های منبر می ایستد و اشاره می کند که مولانا دست به کار شود. خطبه خوانده می شود. نویسنده عالم آرای صفوی می گوید: «چون خطبه خوانده شد، غلغله از مردم برخاست. دو دانگ {یک سوم} مردم آن شهر گفتند "قربان لب و دهان تو گردیم ای حضرت مولانا"، اما چهار دانگ دیگر رفتند که از جا حرکت کنند که از دو طرف جوانان قزلباش آنها را فرو کشیدند. حضرت شاه شمشیر بلند کرده و گفت "تبرا کنید!" آن دو دانگ به آوار بلند "بیش باد و کم مباد" گفتند و آن چهار دانگ دیدند که جوانان قزلباش خنجرها و شمشیرها در دست گرفته و می گویند "هر کدام نمی گوئید کشته شوید". تمام از ترس گفتند.»

اما قضیه به اینجا تمام نشد. لرد استانلی، در کتاب «سفرنامه ونیزیان در ایران» می گوید: «با آنکه تبریزیان هیچ مقاومتی نکردند، بسیاری از مردم شهر را قتل عام کرد. حتی سربازان زنان آبستن را با جنین هائی که در شکم داشتند کشتند. گور سلطان یعقوب (شاه قبلی آق قویونلو) و بسیاری از امیرانی که در نبرد دربند (علیه شیخ حیدر، پدر اسماعیل) شرکت کرده بودند، نبش کردند و استخوان هاشان را سوختند { این یکی از مجازات های رایج عصر ترکمانان و صفویان است که اصطلاح «پدر سوخته» از آن بیادگار مانده }. سیصد تن از زنان روسپی را به صف در آوردند و هر یک را دو نیمه کردند. سپس

هشتصد تن را، که در دستگاه الوند (شاه معاصر آق قویونلو) پرورش یافته بودند سر بریدند؛ حتی سگان تبریز را کشتار کردند و مرتکب فجایع دیگر شدند» (ترجمه منوچهر امیری ـ ص 408).

پروفسور آمبرتی توضیح می دهد که، با این همه، مردم تبریز تا پایان عمر اسماعیل هم به تشیع گرایش چندانی پیدا نکردند و، پس از مرگ او نیز، یکی از دلایل تغییر پایتخت از تبریز به قزوین احساسات ضد صفوی مردم این شهر بود که، در پی شکست اسماعیل در جنگ چالدران، از ورود لشگر عثمانی به شهر خود استقبال کرده بودند (ص 247). در واقع می توان به فهرستی از قتل عام های شاه اسماعیلی در سراسر ایران اشاره کرد:

در غرب ایران، تا رسیدن به تبریز و اعلام شاهی: قتل عام سنیان شهر «شکی» (به قول «احسن التواریخ» حسن بیگ روملو: «غازیان به تیغ آتش صفات، خرمن حیات ایشان را بسوزاندند!» ص 63)، کشتن شیروانیان سنی مذهب، سوزاندن جسد فرخ یسار، رئیس شیروانیان، و درست کردن مناره از سرهای کشتگان؛ جنگ با سلطان حسین بارانی آق قویونلو و کشتار لشگر او (بقول نویسنده «عالم آرای صفوی»: «شکست بر مردم او افتاده بود و چهار هزار سر بریده بودند»)؛ حمله به قلعه باکو و کشتار وسیع اهل قلعه و بیرون کشیدن مردگان از گورها و سوزاندن آنها؛ کشتار هجده هزار نفر از لشگریان عثمان، شاهزاده آق قویونلو.

در غرب ایران، پس از اعلام شاهی و اقدام به لشگرکشی به اطرف و اکناف: سال 913 ـ قتل عام کردان یزیدی در بین النهرین و غرب ایران؛ سال 914 ـ قتل عام مشعشعیان در غرب ایران ـ ورود به بغداد و بیرون کشیدن استخوان های ابوحنیفه (بنیانگزار یکی از مذاهب چهارگانه اهل تسنن) و سوزاندن آنها؛ کشتار ده هزار تن از آق قویونلوها.

در مرکز و شرق ایران: سال 914 ـ کشتار دسته جمعی سنیان شیراز ـ کشتار بیش از ده هزار نفر در مازندران؛ سال 915 ـ قتل هفت هزار نفر از مردم یزد ـ کشتار بسیار گسترده مردم اصفهان و اعمال غارت و تجاوز؛ سال 916 ـ جنگ پیروزمندانه با شیبک خان سنی در مرو و کشتار بیش از یازده هزار نفر از مردم شهر ـ قزلباشان جسد شیبک خان را تکه پاره کرده و می خورند؛ سال 917 ـ قتل پانزده هزار نفر از ساکنان قلعه قرشی همراه با کشتن زنان، کودکان و سگ ها و گربه ها ـ فتح هرات و کشتار رهبران مذهبی شهر؛ فتح بادغیس و قتل عام مردان و به اسارت گرفتن زنان؛ و...

نصرالله فلسفی، در جلد دوم کتاب زندگانی شاه عباس، می نویسد که شاه اسماعیل مجموعاً حدود 250 هزار نفر را در راه تثبیت تشیع در ایران سنی مذهب کشته است (ص 125). شاه اسماعیل بخصوص نسبت به فضلا و هنرمندان دگراندیش حساسیت فوق العاده نشان می داد. روشی که در این مورد انجام می شد همانی است که در سال 1367 در زندان های خمینی دیگرباره آزموده شد. دکتر ذبیح الله صفا در «تاریخ ادبیات ایران»، جلد چهارم، می نویسد: «در آن ایام رسم چنان بود که به اسیران ابلاغ تشیع می نمودند و بنا بر اصطلاح قزلباشان از آنان می خواستند تا "علی ولی الله" بگویند. اگر می گفتند رستگار می شدند و اگرنه، به قتل می رسیدند و یا در آتش می سوختند» (ص 159). در شیراز، مثلاً، گروه بزرگی از اهل علم و هنر (همچون قاضی میر حسین میبدی و امیر غیاث الدین محمد اصفهانی) تن به دشنام دادن به خلفای سه گانه ندادند و به قتل رسیدند. و تازه می دانیم که این قاضی میبدی خود را از ارادتمندان خاندان پیامبر دانسته و بر دیوان منتسب به علی بن ابیطالب شرح نوشته بود اما این همه را دلیل بر لعن خلفای راشدین دیگر نمی دانست.

در عین حال، کشتار وحشیانه اسماعیل صفوی برای شیعه کردن مردم ایرانزمین موجب هجرت عده زیادی از دانشمندان و هنرمندان ایرانی به خاک عثمانی از یکسو و به هندوستان، از سوی دیگر، شد.

برای درک روی دیگر سکه، جالب است این نکته را هم از «روضات الجنات» (به نقل از دکتر صفا) در مورد داستان شمس الدین خفری بیاورم: «شاه او را بخواند و فرمان داد تا خلیفگان را لعن کند. خفری چنین کرد و بدترین دشنام ها را نثار آنان نمود و از مرگ رست. چون از خدمت شاه بیرون آمد یاران او را پذیره شدند و گفتند "چگونه از مذهب خود برگشتی و پیشوایان سه گانه را دشنام دادی؟" وی در پاسخ گفت: "یعنی از برای دو سه عرب، مرد فاضلی همچون من کشته شود؟"»

از این نکته که بگذریم، ناراستی دیگری که باید بدان بپردازم به چگونگی تشیعی مربوط می شود که شاه اسماعیل می خواست با زور شمشیر و سوزش آتش و تجاوز به جان و مال و ناموس مردمان سنی مذهب ایران بر این سرزمین مسلط کند (درست همان کاری که اعراب هزار سال پیش تر از او با «کافران مجوس ایرانی» کرده بودند). پرداختن به این مورد از آن رو اهمیت دارد که تنها با شناخت آن می توان دریافت که آخوندهای جبل عامل چگونه توانستند، با استفاده از فضائی که این خونریزی ها در ایران ایجاد کرده بود، به کشورمان هجوم آورند و مذهب تشیع را، به اصطلاح امروزیان، با قرائت جبل عاملی خود در ایران جا بیاندازند، چرا که آنچه آنان با خود بهمراه آورده بودند حتی با همین تشیع سبع شاه اسماعیل، جز در یک مورد، هیچ نسبتی نداشت و آن را ناکافی می دانست. و آن مورد هم عبارت بود از اعتقاد به امامت دوازده تن از خاندان پیامبر اسلام. البته عده ای معتقدند که اعتقاد به «مهدویت» هم یکی دیگر از نکات مشترک بین این دو نوع تشیع بوده است. من اما به این امر اعتقاد ندارم چرا که شواهد متعدد تاریخی نشان می دهند که شاه اسماعیل، بجای امام دوازدهم جبل عاملی ها، خود را «امام» و «مهدی موعود» می دانست (نگاه کنید به همان مقاله آمبرتی ـ ص 634).

باری، در این ارتباط لازم می دانم توجه خواننده را به چند نکته مهم جلب کنم:

الف ـ تشیع در سراسر عالم اسلام هیچگاه اصلاً و عموماً و اختصاصاً به معنی تشیع دوازده امامی نبوده است. در واقع بدیهی است که «تشیع دوازده امامی» نمی توانسته پیش از امامت دوازدهمین امام این فرقه، یعنی حدود سال 329 هجری (940 میلادی)، وجود داشته باشد. تا آن زمان ما ده ها فرقه شیعه داشته ایم که هیچ کدام ربطی به شیعه دوازده امامی ـ آن هم از نوع جبل عاملی اش ـ نداشته اند. لحظه ای از خود بپرسیم که آیا مختار ثقفی را که به خونخواهی شهدای کربلا قیام کرد می توان شیعه دانست؟ آیا پیروان محمد حنفیه (پسر چهارم علی بن ابیطالب) را، که شیعه ی خود را داشت، چطور؟ یا شیعیان پنج امامی (زیدی) که آل بویه در گیلان از میان آنها برخاستند و تا بغداد تاختند؟ چگونه بود که شاه اسماعیل صفوی در کشتار خود در مازندران مجبور شد عده زیادی از زیدیان شیعه را هم از دم شمشیر بگذراند؟ یا مورد غلات (یعنی غلو کنندگان) شیعه چه؟ علی اللهی ها؟ اهل حق، مشعشعیه؟ حروفیه؟ نقطویه؟ یا هفت امامی ها (اسماعیلیه) در خراسان و الموت؟ می بینیم که آخوند جبل عاملی نمی تواند تاریخ این همه شیعیان رنگارنگ را (که اغلب دشمن هم بودند) یکجا به حساب خود واریز کند و دم از وجود تشیع دوازده امامی در طول تاریخ هزار ساله پیش از صفویه بزند.

ب ـ محبت خاندان پیامبر و حتی فرزندان علی بن ابیطالب را در دل داشتن هم اختصاصی به شیعیان و بخصوص فرقه امامیه ندارد. همه مسلمانان سنی علی را خلیفه چهارم اسلام و یکی از خلفای راشدین می دانند و به او به همان صورتی ارادت می ورزند که به ابوبکر و عمر و عثمان؛ و در مساجد اهل سنت نام علی هم در کنار نام آن سه تن دیگر بر کاشی ها نقش بسته است. پس دوست داشتن علی دلیل شیعه بودن نیست و

نمی شود به صرف ابراز ارادت کسانی همچون مولانای رومی به علی او را شیعه دانست. همین گونه است ارادت و علاقه به فرزندان علی و فاطمه. همان قاضی میبدی، که در وقت ورود شاه اسماعیل به شیراز به علت امتناع از لعن سه خلیفه اول سر خود را از دست داد، کتابی در منقبت امام حسن عسگری دارد!

ج ـ می دانیم که در بیشتر شهرهای ایران اکثریت با سنی مذهبان بوده است. این امر در مورد شهرهائی همچون کاشان و ری هم که گفته می شود مأوای شیعیان بوده اند صدق می کند. به عبارت دیگر کل ساختار اداری و مالی ایران، دولتمردان، لشگریان، بازرگانان عمده، بزرگ مالکان، آخوندهای گردن کلفت و شهرنشینان مرفه الحال کشور سنی مذهب بوده اند. اما فقرای شهری و روستائیان فلک زده کشور اغلب گرایش های افراطی ضد تسنن داشته اند و این گرایش ها ملغمه استوره ای، عامیانه، خرافی و جاهلانه بوده که در باورمندی های چندین هزار ساله عوام در سراسر سرزمین ایران ریشه داشته و در اغلب آنها، مردی با خانواده خود، صاحب کرامت و معصومیت و قدرت و مظلومیت ـ به یکجا ـ بوده است. با شروع نهضت زیر زمینی عباسیان این نقش اصلی و استوره ای رفته رفته به برخی از اعراب نیز نسبت داده شد. ما، به مدد «ابومسلم نامه» های فراوانی که وجود دارند، می دانیم که حتی ابومسلم ایرانی کش و عرب خواه نیز پس از مرگ ناجوانمردانه اش بدست خلیفه عباسی در میان عوام رنج کشیده ایران بصورت یکی از این قهرمانان استوره ای در آمده بود. علی بن ابیطالب و خاندان او نیز بمرور زمان چنین نقشی را در باورمندی های عامیانه پیدا کرد و جای قهرمانان استوره ای کهن را گرفتند. این واقعیت هیچ ربطی به تشیع دوازده امامی جبل عاملی نداشته و اتفاقاً، چنانکه نشان خواهم داد، در تضاد با آن بوده است.

چ ـ در بین این عقاید غلو آمیز یک مفهوم ریشه دار ایرانی نقش اصلی را بازی می کرده است و آن اعتقاد به وجود «رستگارگر» و «نجات دهنده» ای است که روزی ظهور کرده و زمین را پر از عدل و داد خواهد کرد. این مفهوم مسلماً نخستین بار از اندیشه زرتشت برخاسته و در حافظه ایرانیان نقش بسته است. نام این نجات دهنده در قاموس زرتشت «سوشیانس» است. ایرانیان پس از زرتشت، در هر عسرت و گرفتاری، به آمدن این نجات دهنده دل می بستند. نخستین بار در دوران کورش بزرگ و فتح امپراطوری بابل است که می خوانیم کورش همان نجات دهنده موعود است. در کتاب مقدس یهودیان از او بعنوان مسیح موعود خداوند نام برده اند. در پی حمله اسکندر و اضمحلال شاهنشاهی هخامنشی نیز همین اعتقاد دیگرباره در خراسان سر برکشید و به ایجاد مذهب مهر ـ گویا بر گرد نجات دهنده ای دیگر به نام «مهر سوشیانس» ـ و پیدایش سلسله اشکانیان انجامید. وجود عناصر گسترده ای از آئین مهر در داستان ظهور عیسای ناصری در دوران تسلط و ظلم روم بر سرزمین های شرق مدیترانه و شکل گرفتن آئین مسیحیت انکار ناپذیر است. پس از اسلام نیز، لااقل به مدت چهار قرن، از هر گوشه ایران مهدی موعودی سر برکشید و مردم را به دور خود جمع کرد. در خود اسلام نیز هربار که رهبری می مرد اعتقاد به اینکه او به عالم غیب پیوسته و روزی باز خواهد گشت در بین گروهی از مسلمانان وجود داشته است. پیروان محمد حنفیه منتظر ظهور او بوده اند. شاید بتوان گفت که امام دوازدهم شیعیان مذهب امامیه آخرین کسی باشد که در قرن چهارم هجری به غیب پیوسته و پیروانش را تا به امروز در انتظار باقی نهاده است.

بطور کلی، از نظر جامعه شناسی، بین گسترده شدن فقر و گرسنگی و کشتار و چپاول و تجاوز از یکسو، و بالا گرفتن شعله انتظار برای ظهور مهدی موعود، از سوی دیگر، همواره ارتباطی تنگاتنگ وجود داشته است. حمله مغولان به ایران و ظلم گسترده ایلخانان مغول و سپس کشتارهای تیمور، همراه با ویران کردن دهات و تخریب کشاورزی و بستن مالیات های کمرشکن برای تأمین معیشت لشگریان مفتخور و هرزه آنان، موجب شد که درد و رنج مردم عادی از حد بگذرد و، در غیاب پناهی زمینی، دل ها و چشم ها به

راه آمدن نجات گری نو در انتظار بماند. یکی از این نجات دهندگان هم مهدی موعودی بود که برخی او را امام دوازدهم شیعیان می دانستند و همچون سربداران خراسان و شیعیان کاشان هر روز جمعه اسبی را زین کرده در بیرون شهر وا می داشتند تا حضرتش به هنگام ظهور بر آن سوار شود. بدینسان، اعتقاد به، و انتظار برای، ظهور مهدی نیز خاص شیعیان دوازده امامی نبوده و نیست.

ح ـ ایلخانان در پی جا انداختن تسلط خود و گرفتن مواضع گوناگون اجتماعی از دست اشراف و دیوانسالاران و زمینداراننی که پیش از آمدن آنها در ایران جا خوش کرده و تسنن را بعنوان ملاط قدرت اجتماعی خود بکار برده بودند، بفکر تخفیف اهمیت تسنن افتادند و در غیاب هر نوع مذهب پرداخته در میان خود ـ طبعاً ـ نظرشان به تشیع جلب شد. اما مشکل آنان این بود که مملکتداری نیاز به قانون و مقررات داشت و همه قوانین و مقررات را دینکاران سنی تدوین کرده و بر سرزمین ایران مسلط ساخته بودند؛ خال آنکه شیعیان هنوز فرصت نکرده بودند که در ایران جا خوش کنند و قرائت تشریعی و فقهی خود از مذهب خویش را ارائه داده و تبلیغ کنند. لذا، سیاست ایلخانان و تیموریان این شد که دست توسل به تساهل مذهبی زنند تا تسنن اهمیت مرکزی خود را از دست بدهد.

مثلاً می توان به ایجاد «شورای سنیان و شیعیان» در عهد خدابنده الجایتو اشاره کرد که ریاست اش با علاء الوله سمنانی اشعری مذهب و عضویتش از جمله با علامه حلی دوازده امامی بود. در مراسم افتتاح مسجد سلطانیه و شیعه شدن موقت الجایتو هم، علاء الدوله اشعری و علامه حلی دوازده امامی و شیخ صفی الدین اردبیلی شافعی مذهب را در کنار هم حاضر و ناظر می بینیم (تاریخ ایران کمبریج ـ جلد ششم ـ ص 616).

در شرق ایران نیز تیموریان گورکانی همین سیاست را دنبال کردند و، با آنکه خود شیعه نبودند، صد سال قبل از ورود شاه اسماعیل به تبریز، از یکسو مزار امام هشتم شیعیان را رونق بخشیدند و، از سوی دیگر، «کشف کردند» که جائی در هرات که امروز «مزار شریف» خوانده می شود و زیارتگاه شیعیان افغانستان (و ایران البته) است همانا مزار «علی بن ابیطالب» است! می بینیم که در اینجا نیز تسنن با علاقه به خاندان پیامبر منافاتی نداشته است.

اما شواهد بسیاری نشان می دهند که در همان عهد تساهل مذهبی ایلخانان و تیموریان هم (حتی در دوران شاهرخ و همسرش گوهرشاد، که مسجد گوهرشاد مشهد از یادگارهای اوست) تشیع ـ در اشکال گوناگون خود ـ بصورت امری شایع و غالب در نیامده بود. دیدیم که اسماعیل صفوی چگونه مجبور شد به هنگام ورود به خراسان بزرگ با قتل عام مردم هرات و مشهد و مرو و بادغیس آن منطقه را موقتاً تحت سلطه خود و تشیع دلخواهش در آورد.

باری، شاه اسماعیل صفوی ـ با همهء آن تعصب جنون آمیز که داشت ـ در بلندای تاریخ فقط جاده صاف کنی شد برای آخوندهای جبل عاملی، که پس از رسمی شدن تشیع دوازده امامی در ایران و دعوت از آنان برای آمدن و تأسیس «شریعت جدید»، به زودی کوشیدند تا خاطره او را در پرده عبوس زندگی سوز عقاید خویش پنهان کنند. شاه اسماعیل مردی اهل نقاشی و شرابخواری و شکار بود، ریشش را به دقت می تراشید، بزم و رقص زنان را بسیار دوست می داشت، پیش از رسیدن به هرات پیغام داده بود که زنان هرات به پیشوازش جامه رنگین بپوشند و در مسیرش برقصند. شاه بعدی، طهماسب صفوی، در نامه ای به سلطان عثمانی، در مورد پدر خود، شاه اسماعیل، می نویسد: «پدر من در آن روز که با پدر شما جنگ کرد، (همراه با) دورمیش خان و سایر امرا، بلکه تمامی لشگر او، مست بوده اند. شب تا صبح شراب خورده، و (آنگاه) آهنگ جنگ نموده بودند...»

و این تصویر را مقایسه کنید با بخشنامه ای که علمای جبل عامل در سال 1105 (صد سالی کمتر گذشته از ورود شاه اسماعیل به تبریز)، در آغاز سلطنت شاه

سلطانحسین صفوی، صادر کرده و دستور دادند که ـ بر اساس گزارش خانم کاترین بابایان (در کتاب «صوفی ها و شاهان و مهدی ها» ـ از انتشارات دانشگاه هاروارد ـ سال 2003) ـ در مساجد خوانده شود. در این بخشنامه به همه حکام محلی، قضات و عمال حکومتی دستور داده شده بود که میخانه ها را ببندند، خم های شراب را در شارع عام بشکنند، از حضور زن و مرد در کنار هم ممانعت کنند، و قمار را ممنوع سازند. حتی قهوه خانه ها را بستند و امر به معروف و نهی از منکر قاعده روز شد.

درونمایهء فقه جبل عاملی و ایران امروز

در فصول پیشین گفتم که در هر مذهب بین مجموعه اصول عقاید، حکمت الهی، و احتجاجات فلسفی از یکسو و شریعت و فقاهت ـ از سوی دیگر ـ تفاوتی عمده وجود دارد که در زیر دو عنوان «دین» و «مذهب» شناخته می شوند. دین با ایجاد پیوند (که به چند و چون آن نمی پردازم) بین یک تن از آدمیان با آنچه که «عالم غیب» خوانده می شود و پذیرش این پیوند از جانب مجموعه ای از آدم ها، آغاز شده و با مرگ آن یک تن پایان می گیرد. شما در سراسر قرآن به چیزی به نام «مذهب اسلام» بر نمی خورید. حتی در آیات آخرین قرآن به این ادعا بر می خوریم که «الیوم اکملت لکم دینکم»، بدین معنا که «امروز دین را تو را بر تو کامل کردیم. به کلام دیگر، از دید قرآنی، اسلام یک دین است. مذهب اما در پی مرگ شخص متصل به عالم غیب پدید می آید و با خود آخوند و دستگاه دینکاران (شاغلان شغل استخراج احکام از درون میراث پیامبر) را یدک می کشد. هر آخوند قدرتمندی سازنده یک «مذهب» می شود. سنیان چهار مذهب دارند و شیعه دوازده امامی هم پنجمین مذهب را به عالم اسلام تقدیم داشته است. این امر مختص به اسلام هم نیست اما من در اینجا وارد بحث جامعه شناختی این موضوع در مورد دیگر ادیان نمی شوم.

مهم این است .که توجه کنیم شرط پیدایش مذهب تنها مرگ مدعی اتصال به عالم غیب نیست بلکه نیاز به احکام مربوط به زندگی روزمره ـ و سپس زندگی پس از مرگ ـ هم باید وجود داشته باشد تا آخوند برای پاسخگوئی به اینگونه نیازهای مومنین دست به دینکاری بزند. این نیاز خود دو سو و وجه دارد. یکی نیاز حکومت هاست که می خواهند بر اساس دین شان روابط مابین «رعیت» و «خود» را تنظیم کنند و یکی هم نیاز اعضاء جامعه است بر اینکه بدانند حرام و حلال دینشان چیست و خداوندشان در سرای آخرت بابت چه کاری آنان را مجازات یا تشویق می کند.

در اسلام، تسنن (به معنای «سنت گرائی») پس از مرگ پیامبر ظهور کرد و، در پی پست و بلندهای سیاسی ـ اجتماعی بسیاری که شرحشان در حوصله این مقاله نمی گنجند، به چهار مذهب اصلی حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی محدود شد. دینکاران این مذاهب چهارگانه مورد حمایت خلفا و سپس سلاطین و شاهان مسلمان بودند و در مقام حقوقدان و شریعت مدار و قاضی، در واقع در کنار دیوانسالاری و لشگر، قوه قضائیه حاکمیت های جوامع اسلامی را شکل می دادند. نیاز دولت و ملت هر دو وجود داشت و آنان برای این نیازهای هر دم افزاینده پاسخ های لازم و مطابق با شرایط فراهم می کردند.

تشیع اما ـ که معتقد به قطع ارتباط با عالم غیب نبود و اعتقاد داشت که این ارتباط از طریق علی بن ابیطالب و دو پسرش و عقبه حسین بن علی همچنان برقرار بوده است ـ تا زمان امام جعفر صادق دارای مذهب خاصی نبود و دعوایش با دیگران بر سر تفسیر سیاسی از خود دین بود و نه مذهب؛ امامت را پایه ای از دین می دانست و خلافت را نمی پذیرفت. و چنین بود تا اینکه خلافت از امویان به عباسیان منتقل شد و آنان عزم جزم کردند تا به غائله شیعه پایان دهند. تحت فشار آنان بود که امام جعفر صادق منکر امامت خود و اتصالش با عالم غیب شد و مدعی گشت که او هم فقیهی است همچون آن چهار فقیه بنیان گزار مذاهب اربعه اهل تسنن. بدینسان، ظاهراً و تحت ضرورت تقیه، یک مذهب پنجم هم در اسلام پدیدار شد که «مذهب جعفری» خوانده شده است. امام صادق به فاصله دو سال قبل از ابوحنیفه در گذشت (148 هجری) و از آن سال تا 180 سال بعد، که غیبت کبرای دوازدهمین امام آغاز شد، دو جریان موازی با هم در کار بوده اند، یکی جریان باطنی مبتنی بر اعتقاد به معصومیت امام و اتصال او به غیب (که طبعاً

جلوگیر ظهور آخوند است) و یکی هم جریان ظاهری تفقه جعفری که جز در زمینه جمع آوری احادیث و داستان ها دارای چندان نمود حقوقی خاص نبود.

تاریخ نویسان فقه شیعه بیهوده می کوشند برای پیدایش این مذهب پنجم ریشه های کهن تری پیدا کنند. به همین دلیل است که یاران علی بن ابیطالب ـ و از جمله ابوذر غفاری ـ را فقیه هم می دانند که حرف بی ربطی است. آغازگاهان فقه شیعه و پیدایش آخوند شیعه را باید در دوران پس از شروع غیبت کبری جستجو کرد. حتی هیچکدام از بزرگان شیعه دوازده امامی بعدی را هم ـ با توجه به تعریف فقه و فقیه و آخوند متشرع ـ نمی توان فقیه دانست. آنان محدث و حکیم و متأله اند تا فقیه.

در واقع دلیلی هم برای پیدایش فقیه دوازده امامی وجود نداشت، چرا که حکومت های اسلامی همه سنی بودند و دینکاران خودشان را داشتند و زندگی شهریان نیز چندان با افکار افراطی شیعه میانه ای نداشت. وقتی هم که حکومت های شیعه ای پدیدار می شدند، باز جائی برای فقه جعفری ـ که پس از شروع غیبت کبری به «فقه امامی» اشتهار یافته ـ وجود نداشت. مثلاً آل بویه پیرو امام پنجم (زید بن علی، پسر امام پنجم امامیه) بودند و امام پنجم امامیه ـ امام محمد باقر ـ را اصلاً قبول نداشتند.
اسماعیلیه هم، که در مواقع و مواردی صاحب قدرت می شدند، همچون فاطمیان مصر و صباحیان الموت، پیرو اسماعیل، پسر بزرگ امام جعفر صادق بودند که بخاطر سازشکاری پدر بر او شوریده بود و امام موسای کاظم امامیه را قبول نداشتند چه رسد به ائمه هشتم تا دوازدهم آنان را.

دینکاران مذاهب چهارگانه سنی چهارصد سال وقت داشتند تا روش تحقیق و تفقه را در سرزمین های مرکزی اسلام، و بخصوص در ایران، بوجود آورده و تثبیت کنند و در این راه کارشان چندان گسترده و عقل پذیر شده بود که مذاهب دیگر نورسته چاره ای جز دنباله روی از آنان را نداشتند و ندارند و اغلب پیش از آنکه بتوانند هویت مستقلی برای خود دست و پا کنند (کاری که در اصطلاح فقها «ابتعاد»، به معنی «دوری گزینی»، خوانده می شود) یا از بین می رفتند و می روند و یا در آن مذاهب چهارگانه حل می شدند و می شوند. (نگاه کنید به رساله دكتري ديواين استوارت، "فقه شيعه اثني عشري و تعارضش با اجماع سني" به زبان انگليسي، ، دانشگاه پنسيلوانيا، 1991، ص198 – 199).

درست است که در عصر تساهل مذهبی، و در سایه سلاطین و شاهان سنی جهان اسلام، آخوندهای امامیه اجازه داشتند تا در نجف و کربلا و حله و ری و قم «حوزه علمیه» داشته باشند، اما هیچکدام از این حوزه ها قادر به تولید فقه واقعی نبودند چرا که فقه کارکردی در ارتباط با جامعه پذیرای آن و تحت حمایت ابتدائی حکومت های متمایل به آن بوجود می آید و می بالد. آخوندها و دینکاران شیعه از این هر دو محروم بودند.

در عین حال، شیعیان ـ در گروه های مختلف و مذاهب گوناگون خود ـ همواره از سرزمین های ایران و افغانستان و شمال این منطقه دور بوده و به سوی غرب عالم اسلام رانده شده و حرکت کرده بودند و می شود آمدن بخشی از شیعیان پنج امامی (زیدی) به مازندران و گیلان و تأسیس برخی از دولت های کوچک محلی بوسیله آنان را نوعی استثناء دانست. شیعیان در مصر دولت فاطمی را بنیان نهادند و خاندان سلطنتی کنونی مراکش (مغرب) خود را از اولاد امام دوم شیعیان می دانند. شیعیان در نقاط دیگر شمال آفریقا، مثل تونس و لیبی هم پراکنده بوده اند و بخشی از آنان نیز در لبنان کنونی (که در گذشته جزئی از سرزمین شام محسوب می شد) مستقر بودند.

دکتر فاطمه سماواتی (صاحب امتیاز و مدیر مسوول فصلنامه «فکر و نظر»، در مقاله «جبل عامل وگسترش فرهنگ اهل بیت»، نقل شده در روزنامه کیهان چاپ تهران، مورخ 8 مرداد 1385) می نویسد: «از قرن سوم هجري، جوامع شيعه در منطقه بين رود علوي در شمال و ناحيه جليله در جنوب، معروف به جبل عامل، سكونت داشته اند.

شيعيان ديگري نيز در بخش شمالي دره بقاع و هم چنين در طرابلس و كسروان واقع در لبنان شمالي سكونت اختيار كردند، اما به دنبال فتح سوريه به دست صلاح الدين ايوبي {1150 ميلادی ـ 560 هـ} و فرمانروايي نخستين حكام ايوبي، و بعد از ايشان سلطه مماليك، شيعيان از منطقه شمالي لبنان بيرون رانده شدند. از اين ايام به بعد شيعيان در همان مناطقي كه امروزه نيز هم چنان در آن ساكن اند، تمركز و اسكان يافته اند. به هر حال شيعيان به عنوان يك اقليت مذهبي در مناطق امن و در مناطق اطراف كه از دسترس حكمرانان مركزي به دور بوده سكني گزيدند.»

در واقع «فقه امامی» ـ آنگونه که امروز آن را می شناسیم ـ در این «منطقه امن» متولد شده است. سماواتی می نویسد: «درباره علما و مدارس شيعي جبل عامل پيش از قرن ششم هجري چندان اطلاعات متمركزي در دست نيست. به طور كلي، فعاليت و حيات علمي در جبل عامل به سه دوره تقسيم مي شود كه دوره اول آن از تأسيس "مدرسه جزين" توسط شهيد اول آغاز مي شود و تا سال 1780 م (1194 ق) ادامه دارد.»

محمد بن مكي، معروف به شهيد اول، اهل دهكده جزين در جبل عامل و متولد سال 734 هجری قمری را می توان نخستین فقیه واقعی امامی دانست. حسين عزيزي، (در کتاب «مبانی و تاريخ تحول اجتهاد»، ص 326-327)، توضیح می دهد که شهید اول از فقهای «دوره ابتعاد» (جدا شدن، دوری گزینی) اجتهاد شیعه از فقه سنی به شمار می‌آید. شهید اول، نخستین کسی بود که میدان دار ابتکارات و نوآوری‌هایی در مقام استدلال، تفصیل و تبویب مسایل روز و فروعات فقهی شد. وجود این ویژگی‌ها باعث شد تا مکتب فقهی او از دیگر مکاتب فقهی ممتاز گردد و وی فقیه‌ترین عالم شیعی شناخته شود و فقه او تابیش از یک قرن تداوم یابد. در این مدت، هرچند دیگر فقها نیز ابتکاراتی داشتند اما اساس کار و همت آنان از شرح وبیان افکار و روش فقهی شهید فراتر نرفت. او در «حوزه جزین» جبل عامل به کار تفقه و تدریس مشغول بود و همانی است که سربداران خراسان از او دعوت کردند تا به قلمرو ایشان سفر کند اما او از رفتن امتناع کرد.

این فقیه امامی را از آن رو «شهید اول» می خوانند که ـ در کلام رولا جوردی: «به نظر مي رسد مبارزه اي اجتماعي در يك سطح محلي ميان تعدادي از گروه هاي رقيب، كه احتمالاً دارای گرايش هاي شيعي متفاوت و برخاسته از منافع اجتماعي متنوع بودند وجود داشته است. و شهيد اول براي رهبري ديني ميان مردم جبل عامل با شماري رقيب مواجه بوده و مي بايست براي حفظ موقعيت اجتماعي و تخصصي خود تلاش كند. اما از نظر "قاضي سيدون" (قاضی اسیدگی کننده به شکایات در مورد او) گزارش هاي رسيده عليه شهيد اول به دخالت آشكار او در گسترش تعاليم شيعي مغاير با تسنّن راستين اشاره داشت. فهرست اتهام ها عليه شهيد درنظر سنّي ها شامل "رفض" (ترک کردن دین راستین)، هتك حرمت به عايشه و دو خليفه اول، پيروي از عقيده "نُصيري" (از غلو کنندگان شیعه) و اعلام جواز شراب خواري (؟!) بود. به دنبال محاكمه، شهيد اول با شمشير به قتل رسيد، سپس به دار آويخته، سنگ باران شد و آن گاه سوزانده شد.» (شرح كامل در كتاب حر عاملي، با نام «أمل الآمل فی...»، ج1، ص183 آمده است).

در واقع شهید اول را می توان بنیانگزار «فقه جبل عاملی» دانست که بوسیله شاگردانش به ایران آمد و سنت حوزه و مدرسه و درس فقه امامی را بوجود آورد و از دل آن مجتهدان عصر صفوی و سپس قاجاریه بیرون آمدند، و عاقبت امکانات خود را در حکومت اسلامی آیت الله خمینی متجلی ساخت. بدینسان می توان گفت که در روزگار کنونی بجای اینکه در جستجوی پیوندهای خونی آخوندهای ایران با جبل عامل باشیم (هرچند که این پیوندها وجود دارند و هنوز هم در ساختار قدرت در ایران نقش بازی می کنند و به همین دلیل سید محمد خاتمی را «داماد جبل عامل» می خوانند ـ نگاه کنید به مقاله «نگرانی های داماد جبل عامل» از رضا خجسته رحیمی در روزنامه شرق مورخ 5

مرداد 85)) باید به آن روحیه ای توجه کنیم که بوسیله شهید اول در فقه امامی دمیده شد و به آن رنگ پایدار جبل عاملی بخشید، روحیه ای که تا امروز دست از سر فرهنگ و سیاست ما برنداشته است. برای این کار لازم می دانم که سخن را بصورت مقایسه ای بین فقه سنی و فقه شیعه جبل عاملی به پیش ببرم:

1. فقه سنی در کنار قدرت سیاسی رشد کرد و پاسخگوی نیازهای هر دم متغیر هر زمانه ای شد. یعنی، پایه فقه سنی (در هر چهار مذهب آن) بر تعامل با واقعیات و نیازهای اجتماعی گذاشته شده است.

حال آنکه فقه جبل عاملی در دوری از قدرت سیاسی و نیازهای جوامع شهری بزرگ بالیده است. هنگامی که «رساله» های آیت الله های شیعی را می خوانید در سطر سطر آن به مسائل یک جامعه روستائی و کوچک بر می خورید که، بهمانگونه، پاسخ هائی روستائی و کوچک دریافت می دارند. اینگونه است که امروز، در زمانه ای که فقه جبل عاملی در کشورمان بقدرت سیاسی رسیده است، ما بیش از همیشه و بصورتی عملی به اندراس تاریخی این فقه و ناهماهنگی اش با نیازهای زمانه و نابهنگامی اش در ارتباط با رشد جوامع مدرن پی می بریم.

2. فقه سنی در دستگاه مذهبی وابسته به حکومت ها رشد کرد و کارا شد. در نتیجه بصورتی طبیعی نوعی سکولاریسم ماقبل مدرن در آن مفروض گشته است. فقیه سنی هرگز نه به سودای حکومت افتاد و نه نظریه ای دال بر اینکه حکومت شرعاً از آن اوست ارائه داد. بقول محمد امینی (در مقاله بسیار رزشمند « بغرنج قومی و ملی در ایران»، که در نشریه ایرانیان و سایت های مختلف، از جمله گویا نیوز، آمده است): «این گفته سیفی هروی در تاریخنامه هرات که فرمانروا "کارمسلمانان آنچه معاملتی باشد به مشورت دیوان معامله و آنچه شرعی باشد به فتوی ائمه و حکم قضاء بگذارد"، بیان فشرده ای از پذیرش جدایی حوزه عرف از حوزه شرع است.»

فقیه جبل عاملی اما، که همواره از قدرت به دور افتاده بود و مابه ازای خاصی نیز برای قدرت حاکم نداشت، ناگزیر خود را نامزد حکومت دید. باز به قول محمد امینی، در همان مقاله: «گفته می شود اولین بار نظریه ولایت فقیه را شهید اول مطرح ساخت. همچنین برخی نوشته اند که تعبیر "فقیه جامع الشرایط" در فقه شیعه از ابتکارات او است. "فقیه جامع الشرایط" شرط ضروری رهبری در قانون اساسی فعلی ایران است که پیش از این در همان کتاب مشهور لمعه به کار رفته و اکنون مقامی رسمی در دولت ایران به حساب می آید. نکته جالب توجه دیگر پیوند اندیشه شهید اول با تئوری مهدویت است که هم اکنون در ایران نظریه ای غالب به حساب می آید. شهید اول بر مبنای این نظریه شبه دولتی در جنوب لبنان ایجاد کرده بود که جان خود را نیز بر سر آن از دست داد. اولین دولت براساس نظریه ولایت فقیه که با بدیل سنی خود یعنی تئوری خلافت مرزبندی جدی داشت.»

3. فقه سنی، لااقل از زمانی که حکومت سلجوقی و نظام الملکی «انسداد باب اجتهاد» را اعلام داشت بصورتی متمرکز عمل کرد و در کنار دیگر بنیادهای مدنی شهری قرار گرفت و از پیدایش هرج و مرج فقهی (که در حوزه زندگی مدنی سم مهلک است) اجتناب کرد.

حال آنکه فقه جبل عاملی رو به «اجتهاد» نهاد. اگر، از منظرهای دیگر بررسی، «اجتهادی گری» ـ بخاطر تولید پلوراليسم فقهی، و تعداد مراکز تصمیم گیری و آزادی پذیرش «عقل» بعنوان یک رکن تفقه ـ دارای مزایائی باشد اما در حوزه سیاست و مملکتداری بدرد تأسیس نظام قضائی متحد المآل و کارآمد نمی خورد و همواره موجب پیدایش تنش و هرج و مرج است؛ همین امر موجب شد تا دینکاران جبل عاملی هم در پی آمدن به ایران و شراکت در ساختن قوه قضائیه حکومت صفوی، رفته رفته دست از اجتهاد برداشتند و رو به اخباریگری نهادند. اما این دوری از اجتهاد هرگز در فقه جبل عامل

نهادینه نشپد و به همین دلیل ـ بخصوص با شکل گرفتن دولت مدرن و حدوث انقلاب مشروطه ـ توانست بر ضد فرگشت مدرن شدن ایران عمل کند.

4. فقه سنی، بخاطر ارتباط با حاکمیت، ناگزیر به مطابعت از نیازهای زمانه بود و این امر نوعی از تساهل مذهبی را در آن تزریق کرد، بطوریکه در موارد عادی فقیه سنی کار به کار پیروان دیگر مذاهب نداشت.

فقه جبل عاملی اما، بخاطر دوری از واقعیت، اهل تساهل نبود و وجود «غیر خودی» را بر نمی تابید. جواز کشتار پیروان دیگر مذاهب از جانب آخوند جبل عاملی بسیار آسان تر از آخوند سنی صادر می شد.

5. بنیاد فقه سنی بر نفی افراد خاندان پیامبر گذاشته نشده بود. آنان علی بن ابیطالب را جزء خلفای راشدین می دانستند و به فرزندان او نیز احترام می گذاشتند.

فقه جبل عاملی اما بر بنیاد دشمنی با خلفای سه گانه اول گذاشته شده بود، دوری جستن از آنها (تبری) و لعنت کردنشان را از واجبات شیعه بودن می دانست و، به این ترتیب، آتش نفاق و تفرقه را در میان مسلمانان شعله ور می کرد. کافی است در مورد تفاوت احکام این دو فقه توجهی سطحی شود تا عمق احتلافی که از جانب آخوندهای جبل عاملی تبلیغ می شد روشن گردد. امروزه آخوندهای ایران بسیاری از این موارد نفاق انگیز را، بدون اینکه رد کنند، در زیر فرش پنهان کرده اند.

6. فقه سنی در مورد امور عادی زندگی نیز اهل تساهل بود. به همین دلیل همه ادبا و علمای اصلی ایران سنی بودند، در آفرینش های خود آزادی داشتند، شادی می آفریدند و حتی گاه می توانستند ـ در حد عبید زاکانی ـ به انتقاد بپردازند.

فقه جبل عاملی اما با همه این آسان گیری ها مخالف بود. از شعر عاشقانه و شادخوارانه متنفر بود، و بجای ادبیات و نمایش و موسیقی روضه خوانی و تعزیه سرائی و سینه زنی و امثال آن را تبلیغ می کرد.

6. فقه سنی در ریشه هایش پدیده ای ایرانی بود. اغلب آخوندهای اصلی پس از اسلام که بنیادهای مذاهب چهارگانه اهل تسنن را آفریدند ایرانی و از خاندان های دینکاران زرتشتی بودند و توانستند گذشته خود را در پوششی اسلامی باز سازی کنند.

حال آنکه فقه جبل عاملی فقهی یکسره عربی (آن هم نوع روستائی آن) بود و اگرچه ـ لااقل از شاه عباس صفوی ببعد ـ کوشش هائی برای «ایرانیزه» کردن آن صورت گرفت اما این کار به سختی پیش رفت و هرگز شکلی تکمیلی بخود نگرفت.

7. شراکت در حکومت به فقیه اهل تسنن امکان می داد تا در سرزمین خود صاحب منافع و وابستگی هائی شود که در دوران قبل از پیدایش «دولت های ملی» نوعی «وابستگی سرزمینی» را در تفکر ایشان القاء می کرد. گفته «حب وطن فرموده پیغمبر است» را آخوندهای سنی ایرانی رایج کرده اند.

فقه جبل عاملی اما ـ بخصوص وقتی به ایران آمد ـ یکسره از این ویژگی خالی بود و لااقل پیوندی با ایران نداشت. مهاجران جبل عاملی هرگز خود را ایرانی نمی دانستند و به مصالح خاص این ملت فکر نمی کردند. در واقع همین خاصیت آنان را برای قزلباشان صفوی (که خود اغلب از آناتولی می آمدند) جذاب می کرد. چرا که این قزلباشان خود نیروئی تحمیلی بر مردم ساکن در فلات ایران بودند و نمی توانستند بصورتی طبیعی بر دینکاران و ثروتمندان محلی ـ که همه سنی بودند ـ تکیه کنند. به همین دلیل هم بود که دینکاران جبل العاملی هیچگاه خود را ایرانی نمی دانستند. رولا جوردی در این مورد می نویسد: «تبار علماي برجسته عاملي، به ويژه آنان كه به دربار صفوي نزديك بودند، مي تواند به اندكي بيش از ده يا يازده دودمان عاملي برسد. طبق منابع تاريخي موجود، نزديك به پايان عصر صفوي، حدود 95 عالم عاملي را مي يابيم كه شامل نسل هاي اول، دوم، سوم، چهارم و فراتر مهاجران هستند. با مرور وقايع گذشته روشن مي شود كه پيدايش و

کاربرد واژه "عاملي" نتيجه ضروري نحوه درك و تلقي علما از خود و شيوه درك و تلقي جامعه ايراني از آنان بوده است. اين واژه حتي وقتي آن توجيه فرهنگي خود را از دست داد و فاقد واقعيتي قابل تشخيص گرديد، هم چنان عنواني ذاتاً با معنا براي سلسله اي از ويژگي هاي فرهنگي و گرايش هاي علمي مشخص بود... به طوري كه فرهنگ هاي اعلام و اسناد تاريخي صفويه به ما خبر مي دهند، عالمان جبل عامل نه خود را عرب معرفي كرده اند و نه آن چنان جزء جامعه ايراني شناخته شده اند. نزديك ترين معناي هويت براي آنان همان "عاملي" بود.

8. فقه سنی در ایران متوطن بود و نیازی به جداسازی ایدئولوژیک ایران از دیگر سرزمین ها نداشت. مذاهب سنی هرگز نه تسهیل گر انحلال بخش های مختلف این سرزمین در یک تشکل مذهبی بودند و نه موجب تجزیه و جداسازی این اجزاء می شدند. یعنی، همچنان، مذهب را کاری با سیاست نبود.

فقه جبل عاملی در ایران اما برای ایجاد نیروئی ضد عثمانی بوجود آمده و فعال بود و در نتیجه بشدت بر عداوت بین شیعه و سنی تکیه می کرد. نویسندگان عهد صفوی برای دشمنی با عثمانی ها ناچار بودند تاریخ پس از اسلام ایران را با مضمون جعلی جنگ شیعه و سنی باز نویسی کنند. شبه دانشمندانی که امروزه از «ابتکار آگاهانه» شاه اسماعیل صفوی در انتخاب تشیع برای ایجاد ایران مستقل نو سخن می گویند، یا جاهلانه، یا کورکورانه، و یا مغرضانه نتایج ناخواسته یک فرگشت را به پای نیات از قبل تعیین شده بازیگران آن می بینند. همانگونه که محمد امینی نشان داده است، تشیع انتخابی صفویان نقشی در پیدایش دولت ملی نداشته و ای بسا که علیه آن نیز عمل کرده است.

9. فقه سنی، بخاطر پیوندهای محلی اش، کمتر توانسته است به دنبال ایجاد امت واحد «فراملیتی» باشد. اگر هم بین مسلمانان سنی مذهب سرزمین های غرب ایران اتحادی وجود داشته این اتحاد را باید نوعی «تصور عربی» دانست تا سنی؛ هرچند که اکثریت اعراب سنی باشد.

اما فقه جبل عاملی اساساً با هر نوع ملی گرائی مخالف است و بخاطر دوری بلند مدت از میدان عمل اجتماعی، به امری انتزاعی همچون «امت» می اندیشد که می توان منافع ملت ها به پای آن قربانی کرد. جلوه نهائی و عملی این امر را می توان در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران دید که مستقیماً بر اساس فقه جبل عاملی نوشته شده است. بگذارید مقاله این هفته را با توضیح تفصیلی همین نکته به پایان رسانم، با توجه به این واقعیت که در متون فقه جبل عاملی و جمهوری اسلامی هرکجا از «اسلام» سخن گفته می شود منظور «تشیع دوازده امامی جبل عاملی» است.

ببینیم قانون اساسی جمهوری اسلامی با مفاهیمی همچون «وطن»، «ملت» و «تابعیت» چگونه روبرو می شود. محمد ولی محمدی (در مقاله ای به نام «نگاهی به مفهوم تابعیت و جهانشمولی در اندیشه اسلامی»، روزنامه ایران، 7 اردیبهشت 85) معتقد است که «یکی از تفاوت های اساسی نظام سیاسی اسلام با مکاتب سیاسی و حقوقی معاصر در مرزبندی موجود میان "ملت" و "امت" است... اسلام از آن جهت که دینی جاودانی و جهانشمول(و اضافه کنید: سیاسی) است و جامعه بشری را مخاطب خویش می داند، بدون توجه به مرزهای سرزمینی و تفاوت های نژادی، زبانی، ملی و فرهنگی از میان همه انسان ها سربازگیری می کند و نام "امت واحده" را بر پیروان خویش می نهد. این مفهوم به کلی با مفهوم شهروندی که افراد را به دولت حاکم در يك سرزمین معین مرتبط می سازد متفاوت است... آنچه که "ایده آل اسلام" و هدف نهایی آن است همانا رسیدن به امت واحد اسلامی است که همه بشریت تحت لوای اسلام خواهند بود؛ و آنچه که مفهوم کاملاً "واقع گرایی" دارد دولت اسلامی در حال

حاضر است که در شرایط امروزی، خواه ناخواه محدود به قلمرو جغرافیایی خاصی (شده) است.»

حجه الاسلام حسین جوان آراسته، از شارحان قانون اساسی حکومت اسلامی، در مقاله «امّت و ملّت، نگاهي دوباره» (در سایت اینترنتی مجلس خبرگان رهبری نظام جمهوری اسلامی که با نام مخفف «نظام» قابل دسترسی است)، از علامه طباطبايي (در الميزان في تفسير القرآن، جلد 4، ص126 – 125) نقل می کند که: «انشعابات و مليت هايي كه بر اساس "وطن" تشكيل مي گردند ملت و مجموعه خود را به سوي وحدت و يگانگي حركت مي دهند و در نتيجه اين ملت از ملت هاي ديگر كه در وطن هاي ديگر قرار دارند روحاً و جسماً جدا مي گردد و با اين ترتيب، انسانيت از وحدت و تجمع دوري گزيده و مبتلا به تفرق... مي گردد... اسلام اين قبيل انشعابات و تمايزات را ملغي ساخته و اجتماع انساني را بر اساس عقيده و نه نژاد و وطن و نظاير آن پايه ريزي نموده است. حتي ملاك در بهره برداري هاي جنسي (ازدواج) و ارث، اشتراك در عقيده و توحيد است نه در منزل و وطن.»

بدینسان تضاد و تقابل بین منافع «امت» و «ملت» هم از سرچشمه تکامل یافته همان فقه جبل عاملی آب می خورد. حسین جوان آراسته، در تفسیر پیش بینی های قانون اساسی جمهوری اسلامی ـ در سایت رسمی مجلس خبرگان ـ می نویسد: «در موارد همسويي منافع امت و ملت... هيچ گونه مشكل و اختلافي وجود نخواهد داشت. مشكل در جايي بروز مي كند كه ميان منافع ملت و امت نوعي تقابل در مورد پديده اي وجود داشته باشد... (در اين حالت)، با توجه به اصالت (اولويت) امت در فرهنگ ديني در مقابل عنصر ملت،.. علي القاعده ترديدي در تقديم جانب امت وجود نخواهد داشت و اساساً تفاوت نظام اسلامي با غير اسلامي در همين امر ظاهر مي گردد.» معنای این سخن آن است که هرگاه منافع «امت» ایجاب کند دولت ولایت فقیه موظف است منافع «ملت» را به پای آن قربانی کند.

اما طرفه اینکه این قاعده یک استثناء هم دارد که در آن منافع «ملت» بر منافع «امت» می چربد و در این کار یکی از چربدستی های آخوندهای امامی ظهور می کند. سایت رسمی مجلس خبرگان این استثناء را چنین شرح می دهد: «در مواردي كه تقدم منافع امّت اسلام و چشم پوشي از منافع ملي، موجبات تزلزل در اركان حاكميت و اساس نظام اسلامي را فراهم آورد، از آنجا كه حفظ نظام از واجب واجبات، و به تعبير حضرت امام (قدس سره)، مقدّم بر همه احكام فرعيّه اوليه است، ديگر نمي توان منافع "امّت" را بر منافع "ملّت" ترجيح داد. تشخيص موارد آن مي تواند، با ارجاع رهبري، توسط مجمع تشخيص مصلحت نظام صورت پذيرد و مجمع با بررسي ملاك ها و ارزيابي توأمان منافع امت و ملت، منفعت اهم را بر مهم، مطابق قواعد علم اصول، مقدم داشته و بر همين اساس تصميم گيري نمايد.»

بدینسان جبل عاملی های مهاجر و مهاجم به ایران، از طریق فقه بی ریشه و بی وطن خود که در قانون اساسی جمهوری اسلامی سر باز کرده است، پاداش تاریخی خود را می گیرند و، همانطور که در هفته های اخیر به چشم دیده ایم، منافع ملت ایران بپای منافع حزب الله لبنان (که بازوی مسلح فقه جبل عاملی است) ریخته می شود. با توجه به این قاعده استثناء که گفتم، تنها اگر جمهوری اسلامی تشخیص دهد که پرداختن به منافع حزب الله موجب به خطر افتادن خود رژیم می شود است که یکباره به یاد «منافع ملت ایران» می افتد و برادران حزب الله را در دره های جبا عامل سرگردان رها می کند.

باری، از نظر من، فقه جبل عاملی بمب ساعت شماری است که پنج قرن است به پهلوی مردم ایران بسته شده و جز ضرر و زیان برای این مردم چیزی به همراه نداشته است. و روز سعادت این ملت هنگامی فرا خواهد رسید که این مجموعه فقهی به مزبله

تاریخ افکنده شده و «دین اسلام» از جایگاه سیاسی خود به جایگاه تاریخی / اجتماعی خویش ـ که قرار است قلوب مردمان مومن و خلوت خانه های آنان است ـ برگردد.

***

یک نکته اما نباید ناگفته بماند. با این که من به هیچ وجه به مقایسهء تسنن و تشیع دست نزده و این دو را تنها از نظر شرایط پیدایش و گسترش فقه شان مورد بررسی قرار داده ام اما می دانم مقایسه ای که در اینجا بین فقه جبل عاملی (که گسترش خاصی از فقه جعفری است) با فقه مذاهب چهارگانه سنی به عمل آمده می تواند اعتراضاتی را برانگیزد. لذا توضیح مختصری را ضروری می دانم.

من کوشیده ام تا نشان دهم که بین تشیع بعنوان یک ایدئولوژی، و تشیع به عنوان یک دستگاه تشریعی فقهی، تفاوتی تاریخی، ساختاری و کارکردی برقرار است. در واقع، همه کوشش من برای آن بوده که نشان دهم تشیع در هویت ایدئولوژیک خود در تضاد با تفقه وابسته به آن، و برآمده از آن، است و نمی توان یکی را به جای دیگری گرفت.

همین امر در مورد تسنن هم صدق می کند. من خواسته ام نشان دهم که چرا در «فقه سنی» چیزی مشابه نظریهء «ولایت فقیه» نه بوجود آمده و نه می توانسته بوجود آید. اینکه تسنن هم دارای ابعاد سیاسی خشونت آمیزی بوده و هست هیچگونه ربطی به این بحث ندارد. همانگونه که مثلاً افکار دکتر علی شریعتی نه تنها زیر سقف فقه و شریعت شیعی جریان نداشته بلکه اغلب در تخالف با آن حرکت می کرده است.

اگر قشر آخوند شیعه در ایران نظریه «ولایت فقیه» را در طول تاریخ بهم نبافته و در یک فرصت مغتنم تاریخی آن را به یک سیستم حکومتی تبدیل نکرده بود شاید بحث کنونی ما هم ـ لااقل در خارج از محافل آکادمیک ـ اهمیت چندانی نمی یافت. فقه جبل عاملی، بخاطر سیاست زدگی مندرج در آن، به پیدایش فاندامنتالیسم شیعی حکومتی، در زیر سقف فقاهت این مذهب، انجامیده است، حال آنکه بنیادگرائی سنی را دینکاران این مذهب رهبری نکرده اند و ادارهء آن همچنان در دست بن لادن ها باقی مانده است.

در واقع، آنچه که امروزه مهمترین مباحث سیاسی ـ فرهنگی را بوجود آورده و از دل گروه بن لادن و یازدهم سپتامبرش تنوره کشیده است امری است آفریده شده در بیرون از حوزه فقاهت تسنن اما جا گرفته در تفقه جبل عاملی. این امر نه ربطی به ارتجاعی بودن جریانی دارد و نه عقلائی یا ضد عقل بودن آن.

در واقع، اگر در جستجوی پرسشی اساسی باشیم، باید به تفاوت های بنیادگرائی افراطی تسنن و تشیع توجه کرده و رابطهء هریک از آنان را با فقاهت شان از یکسو و جریان نواندیشی دینی شان، از سوی دیگر، مطالعه کنیم تا ببینیم که جریان مزبور در ساحت این دو مذهب، هم از لحاظ مواضع ایدئولوژیک و هم از لحاظ ماهیت بازیگران و صحنه گردانان شان، کاملاً عکس هم عمل کرده اند.

دربارهء امام زمان

در ایران، حجه الاسلام سید حسن ابطحی، پدر آقای محمدعلی ابطحی، دست راست آقای محمد خاتمی، را دستگیر کرده اند. چرا؟ زیرا «سید»، که عمری را در مصاحبت با مدعیان دیدار امام زمان گذرانده و درباره آن «سعادتمندان» کتاب نوشته، گویا اخیراً زمزمه ای هم درباره «تشرف» خودش به آن «آستان قدس» کرده است.

قضیه چیست؟ در کشور امام زمان، در سرزمین چاه جمکران، در سرزمینی که لیست نمایندگان مجلسش را به امضاء امام زمان می رسانند، در سرزمینی که امام زمانش از جمکران خود را به نیویورک می رساند تا رئیس جمهور برگزیده خود را در هاله ای از نور محافظت کند، چه عیبی دارد که سید حسن ابطحی بیچاره هم با حضرت تماسکی برقرار کرده باشد؟

اما نه؛ اینطور نمی شود؛ یعنی نمی شود که هرکس دلش خواست برود و، مثل قصه های قدیمی، دم خانه اش را چهل روز آب و جارو کند تا حضرت خضر به سراغش بیاید و مراد دلش را بدهد. در جمهوری اسلامی هرکسی حق ندارد با امام زمان تماس بگیر و یا اگر، بر فرض محال، حضرت خودش با او تماس گرفت، حق ندارد راه بیافتد و این موضوع را با دیگران در میان بگذارد.

و چرا نمی شود؟ دلیلش را باید در این قانون ساده جامعه شناسی جستجو کرد که مجموعه دینکاران، در هر دین و آئین و مذهبی، وقتی بوجود می آید که قدیسان مرتبط با عالم غیب در آن دین از میان آدمیان همعصرشان رخت بربسته و، در نتیجه، رشته ارتباط جامعه با آنها و با عالم غیب قطع شده باشد. یعنی، آخوند، در هر ده و شهر و کشوری، وقتی می تواند «دام بنهد و سرحقه باز کند» که کسی وجود نداشته باشد که بگوید «من با عالم غیب ارتباط دارم» و مردم هم ادعای این «طبیب مدعی» را بپذیرند. چرا که این پذیرش مردم می تواند پیامبر را پیامبر، امام را امام، و پیر را پیر کند.

آخوند میراث خوار مدعیان ارتباط با عالم غیب است و از حاشیه سفره آنها نان می خورد. اما، درست برای همین کار، به برخاستن آنها از میانه نیاز دارد تا میراث آنها را ـ که کتاب مقدس و مجموعه حدیث و از این قبیل چیزها است ـ گرد آورده و در انحصار خود گیرد و به مردم حالی کند که آنها معنای حرف آمده از عالم غیب را نمی دانند و برای فهم این معنا باید به او «رجوع» کنند. او «مرجع تقلید» است و بقیه آدم ها «مقلد» او.

و بساط آخوند تا زمانی رونق دارد که یک مدعی تازه ی تماس با عالم غیب از راه نرسیده و مردم را به سوی خود جلب نکرده باشد. تا مردم جلب نشده اند باز می شود مسئله این نوع مدعی ها را بنوعی حل کرد و، مثلاً، طرف را به عنوان مجنون و بیمار روانی راهی تیمارستان کرد ـ همانگونه که در هر تیمارستانی می توانید ده ها مدعی ناپلئون و رضا شاه بودن و تماس با اجنه و فرشتگان را پیدا کنید. اما اگر مردم ادعای طرف را جدی گرفتند و دنبالش به راه افتادند داستان تبدیل به سیلی می شود که آمده است خانه آخوند را خراب کند.

به همین دلیل هم هست که شما نمی توانید در تمام دوران زندگی همه پیامبران حتی یک آخوند متعلق به مکتب آنها را پیدا کنید. از آنجا که، به قول شاعر، «تیمم باطل است آنجا که آب است»، وقتی کسی هست که می شود از طریقش با مقدسین و خود خدا تماس گرفت چرا باید او را رها نمود و به آخوند مراجعه کرد که اصلاً بنیاد کارش بر این فرض گذاشته شده که با عالم غیب ارتباط ندارد و تنها از طریق دانش مذهبی اش مردم را هدایت می کند؟

بدینسان، قطع ارتباط با عالم غیب آغاز رونق دکان آخوند است. حالا می شود از میراث پیامبر و امام «علم» ساخت و «علما» را ـ با لباس های عجیب و غریب ـ براه انداخت تا داد خود از کهتر و مهتر بستانند.

اما آخوند نمی تواند این لقمه را چندان هم به راحتی بخورد. همیشه آدمیانی پیدا می شوند که ادعا کنند عالم غیب با آنها تماس گرفته و رسالتی را بر عهده شان نهاده است. و چنین کسی که پیدا شد دور تازه ای هم آغاز می شود. این مدعی باید بتواند لشگر جمع کند و سیطره آخوندها را براندازد و آخوندها هم باید، با بسیج کردن مریدان، این مدعی تازه را از خر شیطان پائین آورند.

این داستان را اینگونه هم می توان نوشت: بدیهی است که آخوند همیشه هست و فراوان هم هست؛ اما هر پیامبری که آمده قرار است دین و مذهب پیش از خودش را ـ معمولاً با این بهانه که از راه راست منحرف شده ـ براندازد و،درنتیجه، با اولین معاندی که سر و کار پیدا می کند آخوند متولی «مذهب موجود» است. عیسی را کی بالای دار می کشد؟ آخوند یهودی ـ هر چند که به دست سرباز رومی باشد. مزدک و مانی را کی تیر خلاص می زند؟ حضرت «موبد موبدان». این یکی «فتوا» می دهد و حکومت هم ـ که مشروعیتش را از تأئید آخوند گرفته ـ مجری فتوا می شود.

محمد بن عبدالله هم سیزده سال آزگار گرفتار آخوندهای بتخانه کعبه بود. اول جدی اش نگرفتند، بعد مسخره اش کردند و بچه ها را وا داشتند که در کوچه به دنبالش راه بیافتند و شکلک در آورند؛ و موضوع که جدی تر شد قصد جانش را کردند، آن سان که او ناگزیر شد شبانه از مکه بگریزد و به یهودیان یثرب (که بعداً «مدینه النبی» نام گرفت) پناه ببرد.

در اسلام هم این خطر بالقوه برای آخوندها همیشه وجود داشته که کسی پیدا شود و اعلام بدارد با عالم غیب در تماس است؛ و کارش هم میان مردم بگیرد. مگر طرفه تر از این هم می شود که پیامبری خودش اعلام کند که «خانم ها، آقایان؛ من آخرین پیامبر خدا هستم و پس از من کس دیگری نخواهد آمد»؟ مگر محمد ابن عبدالله خودش را «خاتم النبین» نخواند؟ اما آیا مسلمانان حرف پیغمبر خودشان را قبول کردند و در برابر آخوند لنگ انداختند؟ البته که نه. یکی شان اصلاً مرگ پیغمبر را منکر شد، آنسان که، فردای مرگ محمد بن عبدالله، عمر بن خطاب مجبور شد شمشیر بکشد و اعلام کند که «هرکس مرگ پیامبر را منکر شود به دست من کشته خواهد شد.» اما مسلمانان باز هم ول کن معرکه نبودند. بعضی هاشان که از شمشیر عمر ترسیده بودند گفتند «دروغ چرا؟ محمد نمرده اما به آسمان ها رفته است!»

آخوند از این حرف هم بدش می آید. چرا که این حرف دری را باز می گذرد که «متوفی راحل» به عالم زندگان برگردد و دکان او تخته شود. پس این ادعا هم مجازات سنگین دارد. بعضی ها گفتند «لطف خدا که تمام شدنی نیست؛ حتماً جانشینی برای پیامبر هست که راه و چاه آسمان را می شناسد و در مواقع لزوم می تواند با خداوند تماس بگیرد و مسائل ما را حل و فصل کند.» این دیگر از آن یکی ها هم خطرناک تر است. باید شهر را گشت و چنین مدعی خطرناکی را پیدا و سر به نیست کرد.

بدینسان بود که در سال های پس از مرگ پیامبر آخوند کرراً می گفت که پیامبر مرد و رفت و رشته ارتباط هم قطع شد و حالا نوبت من است؛ می گفت: «مگر خود حضرتش نگفت که من آخرین امر؛ خاتم النبیاء؟» اما کسی که دنبال خط اتصال بود به این حرف می خندید و می گفت: «نه آقا جان، مقصود ایشان آن بود که من انگشتری خاتمی هستم در دست پیامبران خدا.» آخوند می گفت این پر رو را دیگر باید خفه کرد.

بنی امیه و آخوندهاشان سال ها در سرکوب مدعیان اتصال به عالم بالا توفیق داشتند و در عهدشان سلسله آخوندهای اسلامی رشد کرد و دست به کار تولید «علوم» مختلفه زد؛ اول در لباس «صحابی» خودش را از بقیه خلق الله جدا کرد، بعد «محدث» شد و آنگاه «فقیه»؛ و در پی آن «قاضی شرع». ختم پیامبری آغاز بره کشان آخوندها بود.

اما، آخر عهد بنی امیه، با بلند شدن بوی الرحمن این سلسله، بازار رقابت در بین جناح های مختلف «اپوزیسیون» بالا می گیرد. مخالفان مدعی انحراف بنی امیه از اسلام می شوند. می گویند جز آن چهار خلیفه اول که داماد و پدر زن و جلیس پیامبر بودند، خلافت (یا جانشینی پیامبر) به دست یک مشت آدم سگ باز و مشروبخور افتاده است که به آخوندها باج می دهند و از مردم سواری می گیرند.

همزمان با بالاگرفتن موج نارضایتی، زمزمه ای «تئوریک» هم در اپوزیسیون در می گیرد که جانشین پیامبر اصلاً باید از یکسو با عالم غیب ارتباط داشته باشد و، از سوی دیگر، خون قدسی پیامبر در رگ هایش بجوشد. این تئوری، و جا افتادن تدریجی آن، می توانست بنی امیه را کلاً از مشروعیت بیاندازد. در این افق تازه، چند نفری از قریش و بنی هاشم این قبا را به اندازه قامت خود می بینند و، به صورت زیر زمینی، برای رهبری اعلام آمادگی می کنند. اسمشان هم می شود «امام» که با «خلیفه» فرق داشته باشد و چون هر یک پیروانی ـ لابد از میان آنها که از دست اتحاد «خلیفه و آخوند» به تنگ آمده اند ـ پیدا می کنند، نام آنها هم می شود «شیعیان امام». بعضی از این شیعیان هم انتخاب می شوند که دور امپراتوری بنی امیه راه بیافتند و مردم را به بیعت با امامشان ـ که از خون پیامبر است و متصل به عالم غیب ـ «دعوت کنند». اسم اینها را هم می گذارند «داعی»، به معنی دعوت کننده.

دوران داعی ها را می شود دوران «غلات» (یا «غلو کنندگان») هم دانست. اینها در اقصی نقاط قلمرو اسلام آنچه را که دل تنگشان می خواهد از کرامات امامشان می گویند. در مذاهب مختلف شیعه احادیث مربوط به این امامان فراوان است. امام از لحظه تولدش قرآن را بهتر از موذن زاده اردبیلی می خواند، زبان همه حیوانات را می داند، نوکر و کلفت خانه اش فرشتگان و اجنه اند، از نوک ثریا تا کف دریا همه چیز را زیر نظر دارد، «سکان عالم امکان» در دست اوست و...

و تنها حرفی که داعی ها در بیانش مجاز نیستند افشای هویت امامشان است. پس هرکه به یکی از داعیان بر می خورد و شیفته کرامات امام او می شود باید بدون اطلاع از هویت آن امام با او بیعت کند. درست مثل یارگیری احزاب زیرزمینی معاصر.

ابومسلم (که خراسانی نیست) یکی از این «داعی» هاست که برای دعوت به خراسان اعزام می شود و به صورتی اعجاب آور لشگری بزرگ از اعراب ناراضی منطقه (که قبیله قبیله از عربستان به خراسان کوچ داده شده بودند و اعقابشان ـ مثل خزیمه ها و علم ها ـ هنوز هم در خراسان هستند) فراهم می کند و با «علم سیاه»، که نشانه خاندان پیامبر است، منزل به منزل با سپاهیان خلیفه می جنگد و به سوی بغداد می تازد.

در طول این تازش، که همه جا با شکست خلیفه همراه است، ایرانیان ناراضی هم از فرصت استفاده می کنند و سر به شورش بر می دارند. اما این واقعیت که ابومسلم تمام این شورش ها را نیز در هم می شکند و خون ایرانیان بسیاری را بر زمین می ریزد خود بازگوی این نکته است که او کارگزار «اپوزیسیون عرب» است و نه (بر خلاف تصور و تبلیغ رایج) «ناجی» ایرانیان شکست خورده و به زور مسلمان شده.

فکرش را بکنید که ابومسلم به بغداد رسیده است و دستگاه خلیفه در هم ریخته و آخوندها هریک به گوشه ای گریخته اند و ابومسلم قرار است «امام خویشاوند پیامبر و متصل به عالم غیب» را معرفی کند. خیلی ها منتظرند که نام «امام جعفر صادق» را بشنوند اما ابومسلم فاش می کند که او داعی فرد دیگری از خاندان نبوی است، از فرزندان عباس ـ عموی پیامبر. یکباره غوغا می شود. عده ای اعتراض می کنند و عده ای شمشیر می کشند. لشگر ابومسلم و بیعت کنندگان با آل عباس به جان پیروان جعفر صادق می افتند. خود امام هم دستگیر و احتمالاً شکنجه می شود.

پایان این ماجرا همان است که تاریخ ها نوشته اند: امام جعفر صادق در علن مخالفت خود را با «غلو» هائی که در حق او کرده اند اعلام می دارد، امامت و اتصال خود به عالم غیب را تکذیب می کند اما، در خفا، فرمان «تقیه» را برای پیروانش صادر می کند.
آل عباس سریعاً آخوندها را به مسند خود بر می گردانند، چرا که، از پس پیروزی، دیگر نه به اتصال با عالم غیب ـ که آخوند از آن متنفر است ـ نیازی دارند و نه در کنار گذاشتن آخوندهائی که می توانند حریف «جعفر صادق» باشند صرفه ای وجود دارد. به این ترتیب، آل عباس از ادعای رسمی اتصال با عالم غیب دست بر می دارند و آخوندهای عصر اموی هم خلافت عباسی را مشروعیت می بخشند.
جنگ پنهان و آشکار اما در عصر عباسی ـ که با وعده «اتصال» به قدرت رسیدند و فراموشش کردند ـ ادامه می یابد و بیشترین کشتارها از پیروان امامان و دیگر مدعیان اتصال به عالم غیب در این دوران صورت می گیرد؛ و در همه این کشتارها آخوندها هستند که تکفیر می کنند و فتوای قتل می دهند. مشهورترین واقعه شاید ماجرای حلاج باشد که اگرچه ادعای امامت نداشت اما الله را «زیر جبه» خود یافته بود و «اناالحق» می زد که «من متصلم!»
خاندان جعفر صادق و اعتقاد پیروانشان به اتصال امام با عالم غیب، برای ده ها سال دیگر یکی از دردسر های حکومت عباسی به شمار می رفت و آنها برای حل این «مسئله» راه های مختلفی را آزمودند. موسی بن جعفرصادق عمری را در غل و زنجیر گذراند، اما پسرش علی بن الموسی الرضا تا ولیعهدی خلیفه عباسی برکشیده و بلافاصله کشته شد. سه امام بعدی هم عمرشان در حبس خانگی گذشت. امام یازدهم آنقدر در زندان سربازخانه (عسگر) ماند که به «حسن عسگری» مشهور شد و بالاخره نوبت به آن رسید که خلافت عباسی خود را کلاً از شر امامت علوی خلاص کند.
حوادث تاریخی به سختی گویای تفصیلات این دورانند اما می دانیم که، از میان گرد و خاک های بسیار، یک خبر به بیرون درز کرده است: «امام یازدهم فرزند خردسالی داشته که به امر الهی در پرده غیبت فرو رفته و از این پس تنها از طریق کسی که "نایب امام" خوانده می شود با پیروان خود تماس خواهد گرفت.»
بدینسان عصر «غیبت صغری» آغاز می شود. اما آنها که در اردوی شیعیان امامی بصورتی بالقوه می توانند علم آخوندی را بلند کنند هنوز نمی دانند که چگونه باید از شر این «نایب» راحت شد. تا نایب وجود دارد کسانی هم می توانند مدعی تماس با امام غایب شوند و از طریق او به عالم غیب پیوند خورند.
عباسیان در دستگاه اداری خود برای دومین "نایب امام" دستک و دفتری هم فراهم کردند و، بدین ترتیب، تماس گرفتن به امام زیر نظر «وزارت اطلاعات» آن دوره قرار گرفت. اما بالاخره وقت آن رسید که این «منصب» هم کلاً منحل شود. پس از اعلام مرگ چهارمین نایب امام گفته شد که او جانشینی برای خود تعیین نکرده و دیگر اتصال به امام ممکن نیست. گفته شد که عصر «غیبت کبری» آغاز شده است و امام زمان می رود در «جزیره الخضرا» (که اکنون گویا یکی از ورودیه هایش از چاه جمکران قم سر برکشیده است) منتظر بنشیند تا فرمان الهی برای خروج و ظهورش آماده شود
بدینسان، پرونده امامت هم بصورتی محترمانه بسته می شود. می توان تصور کرد که بلافاصله باید بره کشان آخوندهای امامیه آغاز شده باشد. از فردای آغاز غیبت کبری از زمین و زمان آخوند شیعه امامی ـ در هیئت محدث و فقیه و حتی قاضی شرع ـ می جوشد و بالا می آید. به شرح احوالات آخوندهای شیعی دوازده امامی نگاه کنید: هیچ کدامشان به ماقبل آغاز غیبت نمی رسد.
از این پس دعوا هم اگر باشد دعوای بین آخوند سنی با آخوند شیعه است که هر دو بر بستر انقطاع پیوند با عالم غیب بوجود آمده اند. هر کدام هم دنبال گردن کلفت شمشیر زنی هستند که بتواند آنها را در موقعیتشان تثبیت کند. دوران هم دوران دست

به دست گشتن قدرت است؛ از یکسو سلطان محمود غزنوی «انگشت در عالم کرده است» تا شیعه غالی بیابد و خونش را بریزد و، از سوی دیگر، آل بویه شیعی مسلک حساب آخوندهای سنی را می رسد و آخوندهای امامی را می نوازد. مغول ها هم که می آیند وضع به همین صورت ادامه پیدا می کند. آخوند شیعی به تیمور راه و رسم خلیفه کشی می آموزد و به خدابنده اولجایتو تلقین می کند که قبور همه امامان را نبش کند و بازمانده پیکرهاشان را به «سلطانیه» بیاورد؛ و آخوند سنی هم رأی او را می زند و برای شیعه پاپوش درست می کند. تا نوبت می رسد به عصر ظفرنمون صفویه و اعلام رسمیت تشیع دوازده امامی بعنوان مذهب رسمی ایران.

با صفویه آخوند شیعی بالاخره به آرزوی ششصد ساله خود می رسد و بر خر مراد سوار می شود. نرخ تورم تعداد آخوند شیعه و سید علوی و موسوی در عرض سی سال اول حکومت صفویان حیرت انگیز است.

اما دغدغه این آخوندها چیست؟ از یکسو برای آنها چاره ای جز پذیرش وجود امام غایب نیست. این رکن مهم تشیع امامی است. اما، از سوی دیگر، این امکان وجود دارد که کسی مدعی اتصال با عالم غیب شده و موی دماغ آنان شود. پس، راه های رسیدن به امام باید مسدود باشد تا آخوند بتواند بر مسند خود باقی بماند. هر وقت هم که شرایط اجتماعی ایجاب کرد که اتصالکی صورت گیرد خود آخوند این کار را می کند.

اما در عصر قاجاریه این دغدغه به کابوس بدل می شود. مهمترین آخوند شیعه امامی ـ شیخ احمد احسائی ـ مدعی می شود که کار دین بدون اتصال با امام از پیش نمی رود و یکباره خود را محل این اتصال معرفی می کند؛ با اسم تازه ای به نام «رکن رابع». در طول تاریخ پیش از او آخوندهای دیگری هم داشته ایم که گفته اند در خواب و بیداری و مراقبه و مشاهده امام را دیده اند، اما این دیدارها موقتی و غیر ارادی توصیف شده اند. اما شیخ احمد احسائی آمده است بعنوان «رابط» کار را یکسره کند.

اگرچه او کم کسی نیست اما عاقبت زور مجموعه آخوند ها به او هم می رسد. در پی برگزاری همآیشی در قزوین، «علما اعلا» حکم تکفیرش را صادر می کنند، وارونه بر خرش می نشانند و به عتبات تبعیدش می کنند تا در گمنامی و ذلت بمیرد. بازی اینگونه تثبیت می شود که امام در غیبت کبری است و هیچکس هم نمی تواند مدعی اتصال با او باشد. و بهم زدن این بازی مصداق کفر و مستوجب مجازات است.

اما زمانه نیمه دوم عصر ناصرالدینشاهی زمانه آشوب و کوشش برای رهائی از ترکتازی آخوندها است. مدعی بعدی سیدمحمدعلی شیرازی، از شاگردان شیخ احسائی، است که بجای «رکن رابع» خود را «باب» می خواند و ملت به جان آمده از دست دربار قاجاری و آخوند فاجر عهد را به دور خود جمع می کند. اما باز مجمع آخوندها ـ این بار در شیراز ـ تشکیل می شود، مدعی را به پرسش و آزمون می کشند و حکم تکفیرش را صادر می کنند و از شیراز تا تبریز منزل به منزل می برندش تا در آنجا تیرباران شود.

جالب است که می بینیم مدعی جانشینی «باب» از خیر باب شدن می گذرد تا در جای دیگری از عالم (که اسرائیل امروز باشد) مدعی پیامبری شود و «بهائیت» را جانشین «بابیت» کند.

این تاریخچه مختصر نشان می دهد که مشکل آخوند امامی آن است که نمی داند با این امام غایب ـ که هزار سال است هم هست و هم نیست ـ چه کند. مشروعیت خود را از طریق در سایه او بودن بدست می آورد اما می داند که خطر اصلی هم بصورتی بالقوه در اعتقاد به همین امام غایب خفته است.

و اگر نیک بنگریم می بینیم که داستان امروز ما هم همان داستان تکراری عهد خلافت عباسی است. آخوند امامی که جانشین خلیفه عباسی شده می گوید: حال که نمی شود از مشکل امام غایب خلاص شد پس بهتر است کانال های ارتباطی با او را در

دست خودمان بگیریم. آخر اگر قرار بر ارتباط داشتن باشد چه کسی بهتر از، مثلاً، مقام عظمای ولی فقیه برای این کار؟ تماس با امام که کار هر بی سر و پائی نیست.

و، در این مسیر، می رسیم به حکایت روحانی ساده دلی به نام سیدحسن ابطحی که عمری با فکر امام زمان خوابیده و بیدار شده و شرح حال ده ها نفر را که به خدمت امام رسیده اند یادداشت و منتشر کرده است و در واقع نوعی «متخصص نظری امور تماس» با امام غایب محسوب می شود.

و لابد فکر کرده حالا هم که پسرش رئیس دفتر ریاست جمهور اسلامی بوده و در جمهوری اسلامی کیا و بیائی دارد می شود کمی پرده را بالا زد و به اطرافیان گفت که چند باری هم معشوق «نیمه شب مست به بالین من آمد، بنشست.»

گفت: «آنجا که عقاب پر بریزد ؟ از پشه نازکی چه خیزد؟» نمی دانم وقتی این مقاله منتشر می شود سید در چه حال است. امیدوارم آقای محمدعلی ابطحی مجبور نشود در «بیمارستان» چهرازی برای پدرش دسته گل ببرد.

دینکار، سنجهء رشد فرهنگی جامعه است

واقعیت آن است که نمی توان دینداری کرد اما از پیدایش «دینکاران» و «نیایشگاه ها» جلوگیری نمود. اینها تنها لازم و ملزوم یکدیگر نیستند بلکه جلوه های دو گانهء یک پدیده اند. این نکته یک واقعیت مسلم اما کوچک جامعه شناختی است که به واقعیت گسترده تر و بزرگ تری متصل است؛ و آن اینکه هر نهاد اجتماعی هم حضوری ذهنی دارد و هم نمودی مادی و عینی. مثلاً، نمی توان به مفهوم ذهنی «دادگستری» اندیشید اما آن را در قوالب عینی «دادگاه» و «قاضی» (و، در پی آن، بگیریم، «متهم» و «زندان») مجسم نکرد. البته برخی دین ها مدعی اند که دارای نهاد مسجد و آخوند نیستند. این ادعا را مثلاً از پیروان دیانت بهائی می شنویم. ظاهراً هم چنین است و شما نمی توانید کسی را بعنوان «دینکار» بهائی، با لباس و جایگاهی بخصوص، نشان داده و یا به ساختمانی بعنوان نیایشگاه بهائی اشاره کنید. با این همه، در بین بهائیان هم کسانی از جانب بقیه، بعنوان مطلعین نسبت به دین، مورد پذیرش اند و جلسهء نیایش شان هم در هر مکان و حتی منزلی برگذار شود بهرحال آن مکان، در طول انجام نیایش، جنبهء نیایشگاه را بخود می گیرد. شاید مهمترین تفاوت دینکاران بهائی با دینکاران مسلمان آن باشد که این دومی ها از راه کارشان نام می خورند و شاغل این شغل اند.

بهر صورت باید به این نکته توجه داشت که شغل یا حرفه یا مشغلهء آخوندی از پیچیده شدن مجموعهء دین، احساس عجز پیروان عادی از درک آن مجموعه و سرمشق قرار دادن آموزه های آن، و نیاز آنان به معلم و راهنما، سرچشمه می گیرد. شما تصور کنید که قرار شود مجموعهء یک دین به چند نکته اینگونه ختم شود که «خدای تو فلان اسم را دارد و تو برای اینکه پیرو او شناخته شوی باید به او و حضور غالب او در زندگی خود ایمان داشته و روزی فلان مرتبه رو به جانب مغرب ایستاده و بگوئی که ای خدای قادر متعال، تو را دوست دارم و ستایش می کنم و می دانم که تو نمی خواهی من به دیگران آزار برسانم و می خواهی که به همه کمک کنم و دشمنی ها را تقلیل داده و بر دوستی ها بیافزایم؛ پس از تو می خواهم که مرا در کارهایم کمک کنی تا خلاف میل تو قدمی برندارم و اگر سهواً خطائی از من سر زد تو مرا به بزرگی خودت ببخش و پس از مرگ مرا بابت آن تنبیه مکن.» در این صورت چگونه ممکن بود که برای پیرو چنین دینی شدن کسی نیازی به آخوند و مسجد داشته باشد؟ مسئله در این است که شما هیچ دینی را پیدا نمی کنید که به همین مختصر اکتفا کند.

تازه، اگر دین هم چنین کند کنجکاوی های خود شما دست از سرتان بر نمی دارد. من، پس از ایمان آوردن به همین دین ساده، از کجا بدانم که وقتی رو به مغرب می ایستم باید لباس پاکیزه هم به تن داشته باشم یا نه؟ اصلاً آیا می توانم اول دمی به خمره بزنم و بعد به نیایش برخیزم؟ آیا این بی احترامی به خدای قادر متعال نیست که مستراح خانه ام را رو به مغرب بسازم؟ آیا بهتر نیست که قبل از شروع نیایش نظافتی هم بکنم و عطری هم به خودم بزنم؟ شما، در این دین ساده ای که برایتان مثال زدم، پاسخ این پرسش ها را از کجا می آورید؟ آیا جائی هست که همهء اینگونه پرسش ها را جمع کرده و، مثل یک فرهنگ لغت، برای هر یک پاسخی در خور داشته باشد؟

تکلیف آدمی با قوانین خود ساخته اش روشن است. وقتی افرادی از جامعه، چه به لحاظ زور و چه به دلیل پذیرش همگان و چه به خاطر نشاندادن قدرت استدلال و استنتاج، به نوشتن قوانینی برای زندگی اجتماعی اقدام می کنند، وظیفه شان این است که موقعیت های مختلف، حقوق گوناگون و مسئوولیت های رنگارنگ را در نظر گرفته و برای هر پرسشی در این موارد پاسخی در خور بیابند. به همین دلیل، در حوزه قانونگزاری های بشری همیشه چهارچوب تفصیلی خاصی وجود دارد که در صورت نیاز می توان به آن مراجعه کرده و پاسخ سئوال خود را یافت. اگر هم موقعیتی جدید و

پرسشی نو پیش آید که در مورد آن پیش بینی های لازم صورت نگرفته باشد، همان قانونگزاران می توانند بنشینند و به راه حل و پاسخی کار آمد دست یابند و یا اگر در عمل معلومشد که بخشی از قانون دارای مشکل است و مشکل آفرینی می کند، همان ها می توانند عوضش کنند. اما آیا این امر در مورد ادیان هم ـ که خود نوعی مجموعهء قوانین رفتاری اجتماعی محسوب می شوند ـ قابل اطلاق است؟

پاسخ این پرسش به دو دلیل عمده منفی است. نخست اینکه ادیان به نظم سیستماتیکی که قانونگزاری بشری دارای آن است مجهز نیستند، در طول زمان و با «شأن نزول» های مختلف اعلام موضع می کنند و از سوی دیگر، معمولاً، با مرگ کسی که دین را آورده (رسول و پیامبر و نبی و غیره) ارتباط با عالم غیب قطع شده و دریافت قوانین جدید ـ لا اقل تا اطلاع ثانوی ـ ممکن نیست. آنچه هائی هم که بنیانگزار دین با خودش آورده، در غیاب او، قابل تجدید نظر و تغییر نیستند و اموری ازلی و ابدی محسوب می شوند.

پس دینداران چه باید بکنند؟ در یکی از داستان های مربوط به پیامبر اسلام آمده است که در زمانی که قرآن به تمامی «نازل» نشده بود، چه رسد به اینکه جمع آوری و مدون شود، و هنوز کل آداب و ترتیب دین اسلام در حدود همان مثالی بود که در بالا ذکر کردم، کسی که به نمایندگی از جانب پیامبر به سفری دور می رفت، از او پرسید که من در آن دیار غربت اگر به پرسشی مبتلا شدم چه باید بکنم؟ می بینید که طرف پرسشی منطقی و در عین حال بحران زا را مطرح ساخته است. پاسخ پیامبر به او یک کلمه بیشتر نبود. گفت: «تفقه!» (tafaq-qoh!) یعنی «فهم ات را بکار بینداز». در این یک کلمه، که بعدها از دلش تمام فقه و دینکاران اسلامی یکجا بیرون آمدند، چه نکته های باریک تر از مو که می توان یافت. روشن است که پیامبر نمی توانسته به سفیرش بگوید که در این جور مواقع و تنگناها ـ و در غیاب تلفن و فکس و ای میل ـ به رسالهء «توضیح المسائل»ِ آقای خامنه ای مراجعه کن. پس، طبیعی ترین حرف و سخن را به او زده است؛ یعنی که «آقا جان! مغزت را به کار بیاندازد و از عقلت مدد بجو. تو، بلا نسبت، سفیر مائی و با حال و هوای کارها و حرف های ما آشنائی داری و می توانی خودت را در کفش های من تصور کنی و بپرسی که اگر رسول خدا بجای من بود چه می کرد؟»

اما شما اگر حال و توان «تفقه» کردن نداشته باشید، خودبخود، دنبال کسی می گردید که بتواند بجای شما این کار را انجام داده و برای پرسشتان پاسخی فراهم کند. فکر کنید آن سفیر اعزامی، در آن سر دنیا، بعلتی در رختخواب بستری شود و نتواند به هنگام نیایش رو به جانب مغرب راست بایستد، و هرچه هم فکر می کند یادش نمی آید که پیامبر را در بستر بیماری دیده باشد تا از روی نسخهء عملی او تقلید کند. و معلوم هم نیست که اگر پای خودت دراز کنی و در همان حال خوابیده با خدا راز و نیاز نمائی او عصبانی نشود و تو را پس از مرگ به آتش جهنم نسوزاند. براستی این آدم چه خاکی باید بر سرش بریزد؟

پیامبر، هر پیامبری، هنوز چشمش را خوب از جهان نبسته که سر و کلهء «فقها» پیدا می شود که با در اختیار گرفتن کتاب، سنت و حدیث، مشغول «تفقه» می شوند. و این کار را طوری کش می دهند که خواب و خوراک و پوشاک و دنیا ئ آخرت ایمان آورندگان را پوشش دهد. کار آنان «استخراج احکام از منابع» است. برای این کار روش ها جعل می کنند و «علوم» مختلف می آفرینند. وضعیت های بغرنج خیالی را در نظر می گیرند و می کوشند بصورتی «روشمند» برای آنها راه حل پیدا کنند. ایمان آورندگان در هزار توی پیچیدهء فقه و فتوا به عجز انسانی خود پی می برند و برای رستگاری به دامن آخوند می آویزند.

می دانیم که در «حوزه های علمیه» هر طلبه وظیفه دارد که برای همدرسش مسئله ای طرح کند و طرف مقابل هم باید بکوشد از طریق به کار بردن «اصول فقه» برای

مسئله پاسخ و راه حلی بیابد. سید نعمت الله جزایری، از آخوندهای اواخر عهد صفوی، کتابی دارد به نام «زهرالربیع» که در آن بخشی از پرسش های خنده آور و پاسخ های مضحک طلاب را گردآوری شده تا آنها آن را در اوقات فراغت خوانده و تفرج خاطری کنند. مردم عادی اما از این جریانات بر کنار بوده و چیزی از آن نمی دانند. اما پس از انقلاب، و بخصوص پس از فتح رادیو و تلویزیون به دست طلبه ها، مردم ایران یکباره با مطرح شدن «علوم حوزوی» در این رسانه ها روبرو شدند که، از میان شنیده های آن دوران، مسئلهء وقوع زلزله و افتادن عمه جان از طبق دوم به روی برادرزاده تازه بالغ و نیز «مبحث شیرین لواط» هنوز بر سر زبان ها مانده است. اینها دو «مسئله» ء فرضی بودند که طلبه باید جوابشان را به مدد «اصول فقه» پیدا می کرد. اما ماهیت و چگونگی شان همانی بود که کل «توضیح المسائل» های آیات عظام را می سازد.

همهء ماجرا این است: هر چقدر منابع دینی مبهم و پیچیده تر باشند نان آخوند هم بیشتر در روغن است. همچنین، هر چقدر که وسواس های مؤمنانهء مردمان بیشتر شود دنیا به کام آخوند شیرین تر می شود. یادم است که سی و چند سال پیش به زیارت مکه رفته بودم، با کاروانی که «روحانی» آن جوان گردن کلفتی از اهالی کرمان بود که لهجهء غلیظ و شیرینی داشت. یکی از خدمات یا کاسبی های مشروع او انجام مناسک حج از جانب زواری بود که توان انجام این وظایف را نداشتند. پیر مردان و پیر زنان چرخ نشین، مثلاً، به او پول می دادند تا از جانب آنان به دور حرم بچرخد و بین صفا و مروه هروله کند. یا زنانی که وسط کار به عادت ماهیانه گرفتار می شدند و از انجام بقیهء کارها باز می ماندند. اما یکی از مهمترین منابع درآمد آخوند کاروان ما به آخرین عملیات حج مربوط می شد، و آن گذاشتن دو رکعت نمازی است بنام «نماز نساء»، در محلی که «مقام ابراهیم» نام دارد و نمی توان جز آنجا در جای دیگری ایستاد و آن را خواند. حاجیان با خواندن این دو رکعت نماز از مراسم حج فارغ می شوند و لباس احرام را در می آورند و آنچه در ابتدای این مراسم چند روزه بر آنان حرام شده (مثل مال و ثروت و همسر) به آنها حلال می شود.

حال، فکر کنید که کسی فراموش کند که در پایان مراسم، این دو رکعت نماز را به جای آورد. در تاریخ صفویه می خواندم که در زمان شاه صفی گروه حاجیان اصفهان که ماه ها در راه رفت به مکه و بازگشت از آن بودند، چون به اصفهان رسیدند معلوم شان شد که نماز نساء را نخوانده اند. وحشتی عظیم بر همه مستولی شد. به دستور «علماء»، در بیرون از شهر اصفهان چادرها زدند و حاجیان اجازه نیافتند که تا مدتها به سر خانه و زندگی شان برگردند؛ تا سال گذشت و دیگر باره موسم حج شد و آنها به مکه برگشتند و در «مقام ابراهیم» نماز نساء شان را خواندند. اعتقاد «علماء» بر این بود که اگر آنها به خانه هاشان رفته بودند و مثلاً با همسرانشان همبستر شده بودند، از آنجا که همسرانشان در ایامی که آنها مشغول انجام فرائض حج بودند بر ایشان حرام شده بودند، در واقع در اینجا عمل زنا انجام شده بود. آنگاه، علاوه بر ایجاب اجرای مجازات های شرعی، بچه ای هم اگر در این میانه بوجود می آمد «حرامزاده» محسوب می شد.

باری، از روزها قبل، آخوند کرمانیِ کاروان ما مریدان را برای آن لحظهء خطرناک آماده می کرد. او به کلیهء کاروانیان می گفت که خواندن این نماز کافی نیست؛ مهم این است که نماز را درست بخوانید. بخصوص در اهمیت تلفظ درست کلمات نماز داد سخن می داد؛ که غلط خواندن نماز همان و قفل شدن در احرام (حرام شدن ها) همان. این امر دلهره ای عظیم را در دل کاروانیان بوجود آورده بود. لذا نود در صد کاروانیان از او می خواستند که پولی بگیرد و از جانب آنها این دو رکعت نماز شر برانگیز را بخواند تا اگر نماز خودشان مقبول نشد، حاج آقا گره از کار فرو بسته شان گشوده باشد.

شبی که فردای آن وقت نماز نساء بود، همانطور که همراه دیگر کاروانیان در کاروانسرای محل اقامت مان بر مخده لمیده بودیم و قهوه چیِ عرب برایمان چای و قهوه

می آورد، من از قهوه چی خواستم که سوره الرحمن را بخواند. او هم شروع به خواندن آن کرد، با آن کسره های کشیده و عین های از ته گلو و ... و چون تمام شد به آخوند کرمانی گفتم: «حضرت آقا، آیا شما هم می توانید این کلمات را آنگونه که این مرد عرب تلفظ کرد، و لابد به تلفظ پیامبر نزدیک است، بدون لهجهء کرمانی ادا کنید؟ چرا که اگر نتوانید هم نماز شما باطل است و هم نماز این همه آدم که به شما متوسل شده و نمایندگی داده اند و، به این ترتیب، معصیتی بزرگ گریبانتان را می گیرد. حق این است که همگی به این مرد عرب نمایندگی بدهیم که او نمازمان را با قرائت کاملاً درست بخواند». حاج آقا با من قهر کرد؛ و برخی از کاروانیان هم، دور از چشم او، مشغول مذاکره با قهوه چی شدند.

در بازگشت از سفر، وقتی تحقیقکی در مورد این نماز نساء کردم معلومم شد که نماز مزبور به دوران پیش از اسلام مربوط می شده و پیامبر ادامهء آن را، به اصطلاح آخوندها، «امضاء» کرده است. بعد هم، چون کار دست و پا گیری بوده، عمر در زمان خلافت خود آن را ملغی کرده است ـ همانگونه که صیغه کردن را هم لغو کرده بود ـ اما شیعیان، که با هر کار عمر سر دشمنی دارند، بیشترین اهمیت را برای «نماز نساء» و «صیغه کردن» قائلند، که جالب است هر دو هم به زنان مربوط می شود. بعد هم از یکی از علماء قم شنیدم که می گفت، به استناد همین ترک «نماز نساء» در پایان حج، همهء سنی های به حج رفته از آن پس کارهاشان لغو و حرام است.

می دانم که از «مطلب» دور افتادم اما، فکر می کنم، «مطلب» خود را در همین پیچ و خم های زندگی روزمره بیان می کند. قصدم نتایج وخیم و دلهره آور ایمان های مذهبی و نقش آخوند ها، از یکسو در مشتعل ساختن هرچه بیشتر دلهره ها، و از سوی دیگر، در معرفی خود بعنوان منجی و راهنما برای بیرون شدن از ظلمات آن دلهره ها است.

می خواهم بگویم که دین، اعتقاد به آخرت و ایمان به عالم غیب میدانگاهی فراهم می کنند که ـ خواسته و نخواسته ـ آخوند در آن ظهور می کند، به «تفقه» می پردازد، و در «توضیح المسائل»ِ خود راه ها و چاه های ورود و خروج به آسمان را پیش پای مؤمنان می گذارد. پس از انقلاب، وقتی هنوز از ایران بیرون نیامده بودم و کار جنگ با عراق بالا گرفته بود، شبی در تلویزیون دیدم که آیت الله منتظری به جبهه رفته است و عده ای بسیجی معصوم را زیر درختی جمع کرده و برایشان موعظه می کند. در «پس زمینه» ء تصویر هم می شد صدای بمب و خمپاره را شنید. یک لحظه فکر کردم که حضرت آیت الله برای آن جوانانِ خامِ جان بر کف حدیث کربلا و نجات بلافاصلهء مصادیق «قتلو فی سبیل الله» را بیان می کند تا بر آتش شجاعتشان دمیده باشد، اما دیدم که خیر، امید امت و امام مشغول آموزش «آداب خلا رفتن» به کسانی است که چند ساعت یا چند روز دیگر به احتمال قریب به یقین به «لقاء الله» نایل می پیوستند. توضیح المسائل خود «امام» را هم که بخوانی می بینی بیشرش مربوط به شرایط «وطی»ِ با شتر و الاغ است و اینکه چگونه می شود با دختر زیر نه سال عشقبازی کرد. این «احکام» همه از طریق «تفقه» از دل منابع استخراج شده و به گردن خدا انداخته شده اند.

باری، نتیجهء ظهور آخوند آسوده شدن طبیعیِ خیال مؤمنان است که از شر نصیحت «تفقه!» پیامبرشان خلاص می شوند و با انداختن ریسمان تقلید بر گردن خویش «این مهم» را به دینکاران می سپارند؛ و اگر هم پاسخی که از آنها بگیرند به کارشان نخورد آرام آرام «مرجع تقلید» شان را عوض می کنند (هرچند که آخوند کهنه کار همین را هم حرام اعلام کرده است!) و یا یک جوری دم آخوند را می بینند تا در «تفقه» بعدی جواب بهتری برایشان از کیسه شامورتی خود در آورد. فتوای آیت الله خمینی در حلال کردن ماهی خاویاردار هم از این مقوله بود.

اما مهمترین پرده ای که جمهوری اسلامی و امامش در برابر ما ایرانیان گشودند به موضوع «تشخیص مصلحت» بر می گردد که یکسره از دل «تفقه علماء فرقه ناجیهء امامیه» بیرون آمده است. تا پیش از این واقعه تصور می کردیم که چیزی بالاتر از اصول دین، یعنی ایمان به توحید و نبوت و معاد نیست (که البته شیعیان دو اصل ایمان به امامت و عدالت را هم، به زور، وارد آن کرده اند). یعنی، برای یک مسلمان معتقد، وحدانیت خدا و پیامبری رسول او و معاد روز قیامت اموری تعطیل ناپذیرند. اما آقای خمینی، پس از چشیدن مزهء قدرت، که از آن با عنوان «نظام» نام می برد، در تفقهات خویش به این نتیجه رسید که اگر مصلحت نظام اقتضا کند می توان توحید اللهی را هم تعطیل کرد.

این طرز فکر، در ادبیات جامعه شناسی سیاسی، «اپورتونیسم» خوانده می شود که به درستی به «فرصت طلبی» ترجمه شده است و امری است هم عرضِ «عملگرائی» (پراگماتیسم) و «ماکیاولیسم» که اگرچه می شود آن را آئین واقعی اهل سیاست دانست اما هیچکس از معلمین دین و ایمان و اخلاق انتظار اعمال آن را ندارد. جمهوری اسلامی و آقای خمینی، با مطرح کردن «تشخیص مصلحت» بعنوان یک پیشگزاره فقهی، نشان دادند که اساساً فقه جعفری (که همان فقه جبل عاملی باشد) تا چه حد به فرصت طلبی، قدرت گرائی و سیاست بازی آلوده است. اما این تأکید بر فکر و کردار دینکاران امامی نباید ما را از این امر غافل کند که اساساً دینکاری با «تشخیص مصلحت» و «فرصت طلبی» آمیزشی تنگاتنگ دارد و هر آن دینکاری که چنین نخواهد ناگزیر است یک سره جامهء بی تقوائی را بر تن خود دریده و از مسجد کفر بیرون آید. من خود اینگونه آخوند را به چشم ندیده ام، هرچند که دفاتر خانقاهی ما از داستان های آنان پر است.

در عین حال این نکته نیز یک امر مسام جامعه شناختی بشمار می رود که آخوند محصول بازار عرضه و تقاضا است و تنها با تغییرات آن است که تغییر می پذیرد. خود آخوندها در این مورد مطالب مختلفی را بیان می کنند. یادم است زمانی که، پیش از انقلاب، در لندن دانشجوی جامعه شناسی بودم، تابستانی را به تهران برگشته و در مجلسی به آخوند فقیر احوالی که می شناختم برخوردم. پس از حال و احوال و خوش آمدگوئی ها، از من پرسید که در لندن چه می کنید؟ گفتم درس می خوانم. پرسید: چه درسی می خوانید؟ گفتم «جامعه شناسی». چشم هایش گرد شد و لبخندی بر لب و صورتش نقش بست. پرسیدم: حاج آقا چرا می خندید؟ گفت: «آخر اگر جامعه شناسی را برای این جامعه می خواهید که راه عوضی رفته اید؛ باید بروید قم تا جامعهء ما را بشناسید». خواستم بگویم شناختن علمی جامعه با شناختن نقاط ضعف آن برای دستکاری در افکار و بهره کشی از جهل مردمان فرق دارد اما دیدم طرف اصلاً معنای «شناخت علمی» را نمی فهمد و همچنان خیال می کند که «علم» نزد «علمای حوزوی» است. پس سکوت کردم و از هم گذشتیم. چند ماهی پس از انقلاب هم که به ایران رفتم باز او را دیدم که این بار دو تا پاسدار جوان اسکورتش می کردند. دستی برایم تکان داد و گفت: «با جامعه شناسی چه می کنید؟» و خندید و آمرانه به راننده اش نهیب زد که «حرکت کن!»

یعنی، تا تقاضا برای حل المسائل وجود دارد آخوند حل المسائل نویس هم هست. تا شما خیال می کنید که خدای تان نگران آن است که شما کدام پایتان را اول در مستراح می گذارید، آخوندی هم هست که وسط جنگ ایران و عراق برایتان حل این مسئله کند. تا ما به تعطیل عقل و تفقه شخصی ادامه داده و کار را بر عهدهء دیگری می گذاریم، این دیگری طبعاً سر رشتهء زندگی ما را در دست می گیرد و می کشد آنجا که خاطرخواه اوست.

یک نکته دیگر بگویم و تمام کنم. فقها برخی از مشاغل را «مکروه» می دانند؛ یعنی معتقدند که برخی کارها «کراهت» دارند. این واژه یک معنای زمینی دارد، که در

فرهنگ ها یافت می شود، و یک معنای مذهبی. معنای زمینی اش آن است که فلان کار ناپسند و زشت است و خوش آیند نیست یا حتی زشت و نفرت برانگیز است. اما معنای مذهبی اش آن است که اگرچه خدا انجامش را حرام نکرده (چرا که مردم به آن احتیاج دارند) اما از نکردنش هم بدش نمی آید. دو کار مکروه مشهور در نزد «علماء» یکسی انواع حرفهء پزشکی و یکی هم مرده شوئی است؛ چرا که معتقدند این دو تن برای گذران امر خود نیازمند مریض و مرده اند و همواره نگران آنند که مبادا مریض شدن و مردن تعطیل شود! اما من می خواهم بگویم که کریه ترین کاری که من در زندگی خود به آن برخورده ام آخوند شدن است. برای این نظرم هم از همان استدلال خود آخوندها استفاده می کنم. آخوند شدن مکروه است چرا که آخوند برای ادامهء کار و گذران رزق خود باید بکوشد که مردم جامعه اش جاهل و نادان و خرافه پرست و ترسان از آخرت و معطل در کار خدا باقی بمانند تا او همچون یک مهدی موعود از افق ظاهر شود و مشکلاتشات را رفع کند. و وحشت آخوند از شیوع تعقل درست هم از همین بابت است. او می کوشد مدرسه و دانشگاه را تعطیل کند، روش راه بردن عقل را مشوب و مکدر سازد، و مردمان را، میمون وار، در قلادهء تقلید نگاه دارد.

پس، اگرچه نمی توان تأسیس دین کرد و، در عین حال، از پیدایش «دینکاران» و «نیایشگاه» جلوگیری نمود اما، در کنار این واقعیت، این نکته را نباید فراموش کرد که مختصات و کارکردهای آخوند در هر جامعه بیشترین اطلاعات را از چند و چون مردمی که در آن زندگی جامعه می کنند و اختیار خود را به دست او سپرده اند در اختیار ما می گذارد. از ین منظر که بنگریم ناگزیریم سخن آن روحانی آشنای مرا تصدیق کنیم که کار اصلی آخوند «جامعه شناسی»، البته به قصد گسترش جهل و خرافه و سوار شدن بر گردهء خلایق، است. در نتیجه، از لحاظ جامعه شناسی، احوالات و کردارهای او یکی از سنجه های اصلی میزان رشد فرهنگی جوامع است.

سرزمین هزار خرافه و یک خرد

این روزها، در پی یک سال حکومتِ مدرسهء حقانی در قامت ریاستِ آقای احمدی نژاد، بازار اتهام زنی در زمینهء «اشاعهء خرافات» بسیار گرم شده است. از این سو اصلاح طلبان ـ چه مکلا و چه معمم ـ با لبخندهای عاقل اندر سفیه خود به هیئت دولت و رئیس آن می نگرند و سر می جنبانند که این خانم ها و آقایان همه عقب افتاده و خرافات زده اند. چاه جمکران در نظر ملی ـ مذهبی ها نماد گسترش خرافات است. و از آن سو خبر پشت خبر می رسد که دولت بودجهء کشیدن جادهء شش خطه از چاه جمکران به محل اقامت «مقام معظم رهبری» را تصویب کرده است، یا احمدی نژاد سر راه خود برای مذاکره با آیت الله نوری همدانی زیارتی هم در جمکران داشته اما انتشار خبر آن را ممنوع کرده است. کاریکاتورهای احمدی نژاد با هالهء نورش در سازمان ملل اینجا و آنجا به چشم می خورد. از آن سو، قوهء قضائیه آقای ابطحی بزرگ را به جرم ادعای تماس با امام زمان و «اشاعهء خرافات» دستگیر کرده است. سایت باز تاب می نویسد: «با بي‌توجهي مسئولان فرهنگي به اقدامات محافل مروج خرافات، فعاليت‌هاي اين محافل، گسترش يافته و به تدريج رسمي مي‌شود... برخي از افراد سودجو با سوءاستفاده از شرايط به وجود آمده، كسب و كار جديدي براي خود دست و پا كرده‌اند و به تازگي براي گسترش ابعاد فعاليت خود، به چاپ آگهي‌هاي گوناگون دست زده و با توزيع آن در خانه‌هاي مردم، آنان را به بهره‌برداري از خدمات ارزشمند! خود فرا مي‌خوانند. از جمله اين خدمات، گشايش رزق و روزي، گشايش بخت دختران، فالنامه، سركتاب و ستاره بيني است! عوامل اينگونه مؤسسات، با سوءاستفاده از برخي اعتقادات مردم، ضمن ترويج خرافات، مبالغ قابل توجهي نيز به خود اختصاص داده اند...»

براستی «خرافه» چیست و از کجا می آید و چگونه است که اتهام گسترش خرافات نه از جانب بی دینان به دینداران که از جانب خود گروه ها و شخصیت های مذهبی به یکدیگر وارد می شود؟ بگذارید این هفته کمی در مورد مفهوم «خرافه» تأمل کنیم. کتاب لغت را که باز کنیم می بینیم که در برابر واژهء «خرافه» (یا «خرافت») نوشته اند: «سخن بیهوده، حدیث باطل، افسانه، اسطوره». آشکارا، معنایِ کلیِ این برابر نهاده ها آن است که هر سخنِ غیر قابل اثبات، هر حرف بی پایه و اساس، هر گفتهء غیر قابل تحقیق را می توان «خرافه» دانست. بنا بر این، منظور سایت بازتاب از سهل انگاری مقامات در جلوگیری از اشاعهء خرافات بدین معنی است که اقدام موسسات «برای گشایش رزق و روزي کسان، گشایش بخت دختران، فالنامه گرفتن، سرکتاب باز کردن و ستاره بيني»، همه، اموری بیهوده و باطل و افسانه ای و جعلی اند. بازتاب اما به ما نمی گوید که اگر این ها خرافه اند چرا اعتقاد به معراج و شق القمر و طیران الارض پیامبر خرافه نیست.

می دانیم که در غرب، از دیرباز، و از دید معناشناسی، واژگان زبان را به خوشه ها یا مجموعه های مختلفی تقسیم می کنند که هریک می توانند ما را در درک ابعاد چند لایهء مفهومی یک واژه کمک کنند. مثلاً، وقتی در «گنجینه های واژگانی»ِ زبان های فرنگی به جستجوی یک واژه می پردازیم، آنچه به دست می آوریم فهرستی از خوشه های واژگانی است که به ما نشان می دهد واژهء مورد نظر ما به چند خوشه مفهومی وابسته است. اگر در این گنجینه ها به جستجوی واژهء «خرافه» برآئیم می بینیم که این مفهوم به سه خوشهء واژگانیِ «جعل»، «نادانی» و «ساده لوحی» وابسته است. یعنی مفهوم «خرافه» در داخل مثلثی قرار دارد که سه آن را آن سه خوشهء مفهومی تشکیل می دهند.

ضلع نخست به تولید کنندهء خرافه ای مربوط می شود که خود می داند سخنی که می پراکند باطل و جعلی و بیهوده است و چنین می کند، که در این صورت او آدمی

شیاد است و حقه باز و پشت هم انداز و دروغزن و مردم فریب. ضلع دوم مثلث هم از آن سازنده و مبلغی است که خود به آنچه تبلیغ می کند باور دارد که در این صورت کار او را می توان ناشی از جهلِ دانست و نادانی، ترک استدلال، خردگریزی، بی خبری، بی اطلاعی، ابهام زدگی، آموزش نیافتگی، به مکتب نرفتگی، خامی، تاریک اندیشی، بی سوادی، کم عقلی، کم دانشی، و کج فهمی. (در اینجا وارد بحث روانشناسیکِ بیماری هائی همچون «اسکیزوفرنی»، روان پریشی، و چند شخصیتی شدگی نمی شوم و حوزهء کار را به همین نظر معناشناسی در گنجینه های واژگانی محدود می کنم). و در ضلع سوم مثلثِ «خرافه گستری» هم کسی ایستاده است که خرافه ای را که می شنود و می خواند باور می کند. در مورد چنین کسی، علاوه بر صفات ذکر شدهء بالا می توان مفاهیمی همچون سادگی، ساده لوحی، زودباوری، کورکورانه باوری، بی چون و چرا پذیری، تلقین پذیری، خودفریبی، آرزوپنداری، و کژ داوری کردن را نیز افزود.

بدینسان خرافه پروری و خرافه گستری در حوزه ای اتفاق می افتد که یک سرش در سرزمین دروغزنی و شیادی قرار دارد و سر دیگرش در کشور نادانی و جهل و ساده لوحی. در آن سر که تزویر و ریا خانه دارد خود بخود انکار عمدی عقل و تحقیر خرد نیز جای گرفته است، و در آن سر که جهل و ساده لوحی حاکم است، کسی هنوز به ضرورت حاکمیت خرد در استنتاج ها و قضاوت ها پی نبرده و راه استفاده از آن را نیاموخته است. راستی اینکه جهان خرافه، جهان تاریک خردگریزی و گوسفند بودگی و چرا کردن در سرزمین بی چرائی هاست.

در طول تاریخ همواره خرافه هنگامی شکل گرفته است که برای آدمی پرسشی پیش آمده و او، به لحاظ بی اطلاعی و مجهز نبودن به روش های راه بردن عقل، برای پرسش مزبور پاسخی بی اساس یافته است. البته این امر در حوزهء تاریخ علم هم، که ظاهراً حوزهء فرمانروائی عقل و خرد است، نیز وجود داشته و حتماً در آینده هم وجود خواهد داشت. مثلاً اکنون ثابت شده است که مسطح بودن زمین خرافه ای بیش نیست. یا گرفتگی ماه ربطی با پیدایش برخی از امراض ندارد. اما مهم آن است که در حوزهء علم واقعی (و نه آنکه در حوزه های «علمیه» به «علما» ی آینده می آموزند!) کوششی عمدی برای یافتن پاسخ های نادرست به کنجکاوی ها صورت نمی گیرد و همهء تلاش های ممکن برای جلوگیری از آسان گیری و باطل گرائی به عمل می آید. به همین دلیل تاریخ بلند بشر تاریخ خروج تدریجی و دردناک او از سیاهیِ خرافات نیز هست.

در برابر آنچه پیرامون «علم» گفتم، باید دانست که برخی از نهادهای اجتماعی، بنا بر زمینه های پیدائی خود، اساساً کارکردی در جهت تولید خرافه دارند چرا که پایهء ساختمان شان بر «سخن بیهوده، حدیث باطل، و افسانه و اسطوره» هائی نهاده شده که با هیچ آزمایشی قابل اثبات و تجربه نیستند. مثلاً اعتقاد به اینکه انسان دارای روحی است که پس از مرگ تن او باقی می ماند و از جهان مادی به جهانی ماوراء آن منتقل می شود، از آنجا که قابل اثبات و تحقیق و تجربه نیست، می تواند به صورت نهادی آفرینشگر خرافه درآید. شما همین که به وجود عالمی در ورای عالم قابل حس و تجربهء مادی معتقد شدید، خودبخود دری را بر حوزه ای گشوده اید که هرتصوری در آن جزو ممکنات تلقی می شود. یا اگر فکر کنید که هر آدمیزاده دارای «سرنوشت» تعیین شده ای است، دیگر راه را برای برخاستن انواع فال بینی ها و کف بینی ها و رمالی ها و غیبگوئی ها هموار ساخته اید. بدین لحاظ، شرط جلوگیری از تولید خرافه خشکاندن ریشه های این شجرهء زهرآگین است.

یکی از کارخانه های تاریخی تولید خرافه، «مذاهب» هستند که اگرچه در «اعتقاد به عالم غیب و وجود روح» با «ادیان» یکی هستند و ادامهء منطقی آنها محسوب می شوند اما با آنها تفاوت هائی ماهوی دارند. دین همان اعتقاد کلی به آفریدگار و آفرینش و جهان باقی است؛ اما مذهب، با تکیه بر همان اعتقادات کلی، ساخته می شود تا روابط

پیروان خود را با آفریدگار و جهان باقی تنظیم کند. مثلاً اگر قرآن را کتاب دین اسلام بگیریم، خواهیم دید که، در مقایسه با آن کل، احادیث و روایات و فتاوی آخوندها (مثلاً آنچه که در برابر یک جلد قرآن به صورت بیست و پنج جلد کتاب بحارالانوار مجلسی در آمده) چیزی جز مجموعه ای از خرافات ساختهء دست شیادان و مؤمنان ـ به یکسان ـ نیست. مثلاً، با اینکه پیامبر اسلام خود را معصوم نخوانده و قرآن به او سفارش کرده است که به مردمان بگو که علم غیب نداری و از آینده بی خبری، مذاهب اسلامی برای او عصمت و علم غیب قایل می شوند و مذهب شیعه این دو دارائی محیرالعقول را به فرزندان او نیز تسری می دهند. یعنی، به وجود عالم غیب که ایمان آوردیم، تنها کافی است هرکس بنا بر تصور خود آن عالم را در ذهن خویش باز سازی کند و آن بازسازی را همچون مجموعهء خبریِ موثقی در برابر دیگران بگذارد.

در فرهنگ لغت، در زمرهء مفاهیم مربوط به خرافه، به واژه های دیگری همچون طامات و شطحیات و کرامات نیز بر می خوریم که به «اقوال پراکنده و گزاف و بی پایهء صوفیه» مربوط شده و «بیان امور و رموز و عباراتی محسوب می شوند که حال و شدت سفر معنوی صوفی و درویش و پیر و شیخ خانقاه را وصف می کنند». نمونهء اعلای این خرافه های بی مغز و معنی را می توان در اثری همچون «تذکره الاولیاء» یافت. بگذارید فقط یک جمله از کتاب را، در وصف شیخ بایزید بسطامی، برایتان نقل کنم تا خود حدیث مفصل از این مجمل بخوانید: « مادرش نقل کند که: هرگاه که لقمه به شبهت در دهان نهادمی ، او در شکم من در تپیدن آمدی ، و قرار نگرفتی تا بازانداختمی.»

اما می دانیم که آخوند، بعنوان یکی از عوامل اصلیِ گسترش خرافه، همین بایزید را کافر می داند. چرا و چگونه؟ پاسخ روشن است: هریک از طرفین دعوا تنها از موضعی که در آن نشسته است به بیرون از حوزهء باورهای خود می نگرد و به سخن دیگرانی که به چیزهائی غیر از مجموعهء باورهای او یقین دارند گوش فرا می دهد و، ناگزیر، به آنان همچون آدمیانی خرافه زده نگاه می کند. یعنی، برای هرکس آنچه که در حوزهء باورش نمی گنجد خرافه محسوب می شود، حتی اگر خود تا گلو در لجن خرافه فرو رفته باشد. و اینگونه است که مثلاً، آخوندی بنام مشکینی ـ که رئیس مجلس خبرگان رهبری است ـ از یکسو اعلام می کند که فهرست نام نمایندگان مجلس هفتم به امضاء امام زمان رسیده است و، از سوی دیگر، معتقد است که مدعیان تماس با امام زمان را، به جرم خرافه گستری، باید به زندان افکند و تعزیز کرد. یعنی، آخوند، صوفی را اهل طامات می داند و صوفی، آخوند را مصدر زهد ریائی؛ و هر یک آن دیگری را به خرافه پروری متهم می سازد. اگرچه دکتر معین، نامزد ریاست جمهوری اخیر، در مقام اصلاح طلبی و خردورزی، احمدی نژاد و طایفه اش را خرافات زده می بیند اما وقتی از خودش می پرسند که «چرا با اینکه، پس از رد صلاحیت شدن، گفته بودی که با حکم حکومتی به صحنهء انتخابات بر نمی گردی اما برگشتی؟» می گوید «با قرآن استخاره کردم و آیه خوب آمد!» سایت بازتاب هم، که متعلق به بخشی از مذهبیون حاکم بر ایران است و صفحاتش را که می خوانی از بوی عفن خرافه به سرگیجه دچار می شوی، چنانکه دیدیم، از گسترش خرافه در تعب است و تقاضای جلوگیری از آن را دارد.

و اینجاست که در همهء زبان ها به حوزهء معنائی دیگری برای مفهوم «خرافه» نیز دست می یابیم که نسبیت این مفهوم را ـ در ارتباط با موضع گوینده ـ با روشنی بیشتری آشکار می سازد. یعنی، در گنجینه های مفهومی / زبانی، واژه ی «خرافه» با حوزه دیگری از مفاهیم هم ارتباط دارد که توجه به آنها جالب است. در این گنجینه ها می توان، در جوار خرافه، واژه های تازه ای را نشسته دید همچون: ارتداد، زندقه، کفر، الحاد، بدعت، رفض، فساد عقیده، بدمذهبی، لامذهبی، بدآموزی، بي دینی، و بد دینی.

معنای این حرف آن است که گروهی از اهل خرافه، از جانب خرافاتیان دیگر، بخصوص خشک اندیشانِ مذهبی، به همهء اینگونه «مفاسد» منتسب شده و بخاطر آن

جزا دیده اند. براستی که، در هر کجای تاریخ و جغرافیا، از نظر صاحبان مذاهب حاکم همهء کافران و مرتدان و لامذهبان و بد مذهبان و بی دینان و ملحدان و بدعت گزاران، در واقع مشغول و مسئوولِ خلق و اشاعهء خرافه اعلام شده اند. بخشی از شیعیان بخشی دیگر را به خاطر «غلو» در حق امامان کشته اند و غلو را سرمنشاء خرافات دانسته اند. اما همین آخوندها وقتی به سخنان امثال دکتر هاشم آغاجری رسیده اند که منکر از پا زائیده شدن امامان و قرآن خواندنشان در بدو تولد شده، او را به جرم «انکار مسلمات دین مبین» به حبس انداخته و به اعدام محکوم کرده اند.

بدینسان، جغرافیای خرافه نیز دارای مرزهای خودی و غیرخودی است و این مرز را هیچ چیزی جز یقین ها و باورهائی از بنیاد خرافی درون مرزنشینان تعیین نمی کند. یعنی، آنجا که عقل راه ندارد، حاکم و محکوم، خودی و غیر خودی، و خرافه آفرین و خرافه ستیز همگی اهل خرافه اند.

حال اگر به همان معنای فرهنگ واژگانی خرافه برگردیم (آنجا که گفته شد خرافه معادل «سخن بیهوده، حدیث باطل، افسانه، اسطوره» است) در مي يابيم که برای برگذشتن از خرافه ـ بی آلودگی به آن ـ چاره ای نیست جز آنکه همه نوع خرافه را طرد کرده و یکسره بر هرچه سخن بیهوده، حدیث باطل، افسانه و اسطوره است خط بطلان بکشیم و تنها به آن نوع خردی توسل جوئیم که ما را به گمراههء خرافه های جدید رهنمون نمی شود.

براستی که می توان گفت، در طول تاریخ، و در برابر کارخانجات معدود تولید دانش های خردپذیر و مفید، هزاران کارخانهء تولید خرافات و طامات در سرزمین ما به کار مشغول بوده و دل و مغز آدم ایرانی را پوکانده اند. و به همین علت هم هر کس، به یمن تجربیات خردپایهء خویش، از چنبرهء این جعلِ گسترنده رهیده باشد مجدانه کمر بر مبارزه با آن بسته و در رفع آن به زبان های مختلف کوشیده است. در اینجا، مثل همیشه، دوست دارم در این مورد نیز سخنانی از حافظ شیراز را بمدد بگیرم، با توجه به اینکه او هم در دل همین لجن پروریده شده و بیشتر دیوانش هم از همینگونه خرافه و طامات آکنده است. اما آنجا که به روشنائی می رسد، نبوغ بی نظیرش در خدمت مبارزه با لجنزار خرافه باوری بکار گرفته می شود. به سخنش گوش کنیم که می گوید:

خیز تا خرقهء صوفی به خرابات بریم
شطح و طامات به بازار خرافات بریم
شرممان بد ز پشمینهء آلودهء خویش
گر بدین فضل و هنر نام کرامات بریم.

ساقی بیا! که شد قدح لاله پُر ز می
طامات تا بچند و خرافات تا به کی؟
مسند به باغ بر، که به خدمت، چو بندگان،
استاده است سرو و، کمر بسته است نی

صوفی گلی بچین و مرقع به خار بخش
وین زهد خشک را به می خوشگوار بخش
طامات و شطح در ره آهنگ چنگ نه
تسبیح و طیلسان به می و میگسار بخش

در این ابیات ما پژواک ذهنی را که از خیال عبث می برد و به ساحت طبیعت و واقعیت بر می گردد را می شنویم ـ ساحتی که فقط در آن علم می تواند خردپذیر بماند و خردپایه گسترش یابد. در اینجا اصرار من بر خرد پذیر و خردپایه ماندن ساخته های ذهن بی سبب نیست. بنظر من باید در این نکته باریک شد که مفهوم «راه بردن درست خرد» از خود مفهوم «خرد» مهمتر است. علت هم آن است که همهء انسان ها به دستگاه مغز مجهزند و این دستگاه، علاوه بر صدها چیز دیگر، جایگاه خرد هم هست. پس در هرکس «خرد» وجود دارد. آن کس که ناخن خود را می گیرد و در همان زمان رعد و برق در آسمان ظاهر می شود و او می پندارد که رعد و برق بر اثر ناخن گرفتن او حادث شده هم، در واقع، بمدد بکار گیری خرد خویش ـ که یک نظامی علت جوست ـ به این نتیجهء خرافی می رسد. یعنی بین ناخن گرفتن خود و ظهور آذرخش در آسمان رابطه ای علت و معلولی برقرار می کند. اما آنچه در این میانه مفقود است و منجر به شکل گرفتن چنین خرافه ای می شود عدم آگاهی شخص است نسبت به روش های درست بکار گیری نیروی خرد خویش.

شاید مثالی دیگر در این مورد مسئله را روشن تر کند. فیلسوفان یکی از روش های بکارگیری درست خرد برای رسیدن به استنتاجات علمی و درست را «امکان تکرار تجربه» می دانند. و اگر نیک بنگریم می بینیم که زمینهء پیدائی اغلب خرافه ها تجربه های غیر قابل تکرارند. یکی روح می بیند، دیگری گرفتن ناخن و آمدن رعد و برق را یکجا تجربه می کند، و آن یکی فال می گیرد و درست در می آید. اما ـ طرفه اینکه ـ شاخصهء همهء این خرافه ها ادعای پایداری و قابلیت تکرار آنهاست. به متن یک کتاب فالگیری توجه کنید: «اگر شمعی با شعلهء آبی بسوزد نشانهء آن است که روحی در اطاق است». می بینید که در اینجا خرافه با صلابت یک سخن علمی مطرح می شود؛ مثل اینکه گفته باشیم «اگر ورق کاغذی را روی شعلهء شمع نگاه دارید آتش می گیرد.» اما این یکی ـ در شرایط متناظر ـ تجربه ای قابل تکرار است حال آنکه دیگری دارای هیچ بنیاد قابل تکراری نبوده و استمرار آن را اعتقاد و یقین شنونده و گوینده تضمین می کند.

جالب اینجاست که برخی از مذهبیون، از یکسو، همین فقدان قابلیت تکرار را دلیل اصالت امور خارق العاده دانسته و، از سوی دیگر، به مدد همان، وجود خرافه را اثبات می کنند. در متنی از نویسندهء نواندیشِ مذهبیِ معاصرمان، آقای احمد قابل، می خواندم که: «در متون ديني که عمدتاً از عالم ماوراء براي ما خبر مي آورند گزارش هايي دربارهء پيامبران، توانايي بعضي انسان ها، يا اقدامات خاص خداوندي ـ که ما آن را ماورائي يا مأذون از ماوراء مي دانيم ـ آمده؛ نظير قدرت مسيح بر زنده کردن مردگان، که حالا جزئيات آن بر من روشن نيست. به طور طبيعي، وقتي انسان چنين مواردي را بپذيرد، خود به خود، امکان تعميم اين باور فراهم مي آيد. ولي معجزات امور استثنائي بوده اند، اگر تبديل به قاعده شوند آن را خرافه مي گويند. ما که مدافع شريعت و معتقد به عوامل و پديده هاي ماورائي هستيم ، مي گوييم آن مواردي که خارج از چارچوب عادي زندگي رخ داده "استثناء " است و قابل تعميم نيست».

در این سخن نیز آنچه قابل تأمل بنظر می رسد همانا کوشش برای خط کشی کردن است. هرکس خط کش را جائی می گذارد و می گوید تا اینجا را با پای ایمان و اعتقاد می آئیم اما اگر در ورای این خط کسی حرفی از جنس آن طرف خط زد خرافه گفته است. سنی مذهبان می گویند پیامبر خدا معصوم و خطاناپذیر بوده و هرچه که گفته و کرده برحق و درست و خداپسندانه است. شیعه مذهبان دوازده امامی اما می گویند نخیر، سیزده نفر دیگر هم مثل پیامبر معصوم بوده اند. سنی ها معدودی کتاب حدیث دارند، اما شیعیان ده ها کتاب رو به قطور شدن را برای شما رو می کنند. اصول کافی شان دو جلد است، اما هفتصد سال بعدش بحارالانوار به بیست و پنج جلد می رسد.

می خواهم بگویم که اگر حرف درستی در سخن آقای قابل هست، در آنجاست که می گویند: «وقتي انسان چنين مواردي را بپذيرد، خود به خود، امكان تعميم اين باور فراهم مي آيد». ایشان البته در صحت آن «پذیرفتن» شک و چون و چرا نمی کنند اما می کوشند در مقابل «تعمیم» آن مقاومت کنند.

چنین چیزی ممکن نیست. چون که صد گردد نود هم پیش ماست. حتی خدای آقای قابل هم نمی تواند جلوی این میل به تعمیم را بگیرد. همین چند روز پیش در سایت «دفتر نشر آثار مقام معظم رهبري» گزارشی می خواندم از ديدار اعضاي نوزدهمين كنفرانس بين المللي وحدت اسلامي با «مقام معظم رهبري». نویسندهء گزارش در پایان نوشتهء خود آورده بود: «هنگامي كه سيد احمد صابونچي، امام جمعهء حسينيهء اهل بيت اوكراين، خدمت مقام معظم رهبري رسيد، به نشانهء تبرك، از ايشان درخواست كرد تا چفيه شان را به يادگار داشته باشد كه مقام معظم رهبري نيز چفيهء خود را به ايشان هديه كردند. امام جمعه مزبور پس از گرفتن هديه به خبرنگار ما گفت: در علم ثابت شده كه اجسام متأثر از افراد هستند و اينها خرافات نيست؛ چرا كه ما حتي در قرآن داريم كه پيراهن حضرت يوسف شفابخش چشمان حضرت يعقوب شد».

در اینجا اگر بخواهیم با معیارهای پیشنهادی آقای قابل به داستان نگاه کنیم باید بگوئیم که اگرچه معجزهء شفابخشیِ پیرهن یوسف را، چون در قرآن آمده، «می پذیریم» اما «قبول نمی کنیم» که می شود آن را «تعمیم» داد و برای چفیهء مبارک مقام معظم رهبری هم چنین خاصیتی را قائل شد. متأسفانه این عصارهء نواندیشی دینی معاصر ماست که به لحاظ این سوی و آن سویِ مرز کردنش به کار مبارزه با خرافه نمی خورد. و همین جا و به همین علت است که من پرداختن به روش های کاربرد درست خرد را از خود خرد مهمتر می دانم.

باری، هفتهء پیش ماه رمضان پایان گرفت، قبل از آن ایران از گذرگاه نیمهء شعبان (سالروز تولد امام زمان شیعیان دوازده امامی) گذشته بود. در این دو ماه بازار خرافه رونق داشت، تلویزیون از معجزات و کرامات ماه رمضان می گفت. در نیمه شعبان، که شب قدر نام دارد چرا که باور بر آن است که در آن شب کتاب سرنوشت یکسالهء آدمیان را خدمت امام زمان می برند تا تصویبشان کند، مساجد پر بود از قرآن به سر گرفتگانی که به التماس از امامشان می خواستند که بر احوال آنان رحم کند. بدینسان، می بینیم که کشوری مجدانه ثروت ملی خود را بپای اشاعهء خرافه ریخته است و هر روز فقیرتر و جاهل تر می شود. و من، در این میانه، دلم برای نسل جوانی می سوزد که می کوشد برعکس جریان رودخانه ای به این قدرت و وسعت شنا کند و خود را به ساحل خردورزی برساند. اگر در جستجوی فردائی بهتر برای کشور خود باشیم، امید ما باید به اینگونه جوانان باشد.

خرافه و ما

حتما ویدیوی سخنان آقای احمدی نژاد را که در «محضر!» آیت الله عاملی بیان شده دیده اید. او، در توضیح سفر خود به نیویورک و سخنرانی اش در سازمان ملل، می گوید که وقتی در پشت تریبون قرار گرفته و سخنانش را با «بسم ...» شروع کرده است یکباره نوری او را در حفاظ خود گرفته و حضار را هم مسحور او ساخته است بطوریکه «سران دول» بدون مژه زدن به مدت بیست دقیقه محو سخنان او بوده اند.

دیدم که عده ای احمدی نژاد را به گزافه گوئی یا عوام فریبی متهم کرده اند. من اما اینگونه فکر نمی کنم و معتقدم که او براستی از مسیر این احوالات گذشته است ـ احوالاتی که نه تنها استثنائی نیست بلکه در فرهنگ اسلامی ـ عرفانی ما قاعده ی اصلی است؛ با این توجه که برخی از ما مستفرنگان خوش خیال تصور می کردیم که با انقلاب مشروطه تاریخ فرهنگ ایران در مسیر تازه ای افتاده و عقل و منطق بر خرافه و خیال و گمان و مالیخولیا سلطه یافته است.

همین امروز هم شما کدام رادیو و تلویزیون را باز می کنید و کدام نشریه را ورق می زنید که در آن، با فرار به زیر عنوان دهان پر کن «فرهنگ عظیم عرفانی»، مشغول اشاعه اینگونه باورها نباشند؟ می دانم که اتهام من اینجا مخلوط کردن مسائل است و اینکه، از یکسو، «عرفان راستین» را با «صوفیگری درویشان» یکی کرده ام و، از سوی دیگر، «یزدانشناخت واقعی» را با «زهد فروشی ریائی» همسان دانسته ام. راستش اینکه من به هر دوی این اتهام ها اقرار می کنم و خدمتتان می گویم که براستی بین اینها که گفتم تمیزی قائل نیستم و تا زمانی که علم به من ثابت نکرده باشد که در «ماوراء» (با هر اسمی که برویش بگذارند، از «عالم غیب» گرفته تا «گستره ی شهود») خبری هست و نیروهائی وجود دارند که می توانند بر خلاف قوانین فیزیک و شیمی عمل کنند، من از این موضع خارج نمی شوم.

اما حرف من اینجا این ها نیست. یعنی، اصلا مهم نیست که من چه فکر می کنم، بلکه مهم آن است که زیستن بر متن فرهنگ عرفانی ـ اسلامی ما، که سیصد سال پیش هر دو در قیف تشیع اثنی عشری سر ریز کردند و مسجد و خانقاه بهم آلوده شدند، نتیجه ای جز آنچه که در سخنان آقای احمدی نژاد به منصه ظهور رسیده است نخواهد داشت. مشروطیت نتوانست آدم هائی مثل نیما یوشیج (در «مرقد آقا») و هدایت (در اغلب کارهایش) و یا رضاشاه (در جرأت اینکه حرمی را به توپ ببندد) تکثیرکند و سیاهی خرافه های قاجاری از مرز مشروطیت گذشت و به روزگار ما که رسید از چاه جمکران سر بیرون کشید.

انصافاً از شما می پرسم که فرق سخن احمدی نژاد با سخن محمد رضا شاه، آنجا که می گفت حضرت عباس او را از سقوط به دره امامزاده داوود نجات داده است، در چیست؟ چرا خانم فرح پهلوی حق دارد، برای نجات سلطنت، به حرم امام حسین دخیل ببندد و احمدی نژاد نتواند یقین کند که نور امام زمان او را، آن هم در جمع آن «معاندان»، احاطه و حفظ کرده است؟

هنوز روزگار چندانی از ظهور آدمی به نام «هخا» نگذشته است. تفاوت بنیان نظری سخن او با سخن احمدی نژاد در چیست؟ من، در همان روزهای اوج کار آقای هخا، در برنامه ای که با شکوه میرزادگی در تلویزیون «یاران» داشتیم این نکته را عنوان کردم که چه کسی می تواند در همین رسانه های خارج کشوری سنگ اول را به آقای هخا بزند؟ شما کافی است تا چند ساعتی را پای این تلویزیون ها بنشینید تا ببینید که ما چگونه مجدانه به اشاعه ی خرافات و باور های مالیخولیائی مشغولیم. در یک رسانه دراویش مدرن مشغول بافتن رطب و یابس اند، در یکی دیگر کشیش های ایرانی دست هم را گرفته اند و مشغول دعای شفا برای تماشاگران دردمند اند، در یکی یک هندی «شماره

شناس» با شنیدن شماره خانه ی شما آینده تان را پیشگوئی می کند، در یکی مشغول خواندن «تذکره الاولیاء» اند و مثلا شرح حال شیخ بسطام را می خوانند که شیرها نگاهبانان خانه اش هستند؛ در یکی دیگر شیادی کت شلواری مشغول انرژی درمانی است، آن یکی «کاروان عاشقان» براه انداخته و عاشقان را دسته جمعی به زیارت «حضرت مولانا» ی قونیه می برد، و در آن دیگری بچه رقاصی بمناسبت محرم سیاه پوشیده و قیافه غم زده گرفته و از «شب های عزیز عزادرای خامس آل عبا» طلب بخشش و کرامت می کند. آن طرف تر مدعیان نظامی ی حکومت اسلامی، در پادگان اشرفیه ی عراق، اسلحه ها را تحویل آمریکائیان داده اند و خود سرگرم سینه زنی هستند، آن هم با «کوریوگرافی» دقیق، با ریتم و نظمی در خور واحدی نظامی؛ و چه سوزناک می خواند آن مجاهد مداحی که، پشت میکروفن، این ارکستر غوطه ور در مالیخولیا را نظم می بخشد. آنگاه، عزاداری لحظاتی متوقف می شود تا «رهبر انقلاب برون مرز» با همسر رئیس جمهورش به زیارت حرم امام حسین بروند و در آنجا، با نوعی ظاهراً «نوآوری متهورانه» آقا ساکت بایستد و خانم زیارتنامه بخواند که: «السلام و ....»

خانم ها، آقایان، آقای هخا که هیچ، چه کسی می خواهد سنگ اول را به آقای احمدی نژاد بزند؟ آنها که در بورلی هیلز سفره ی حضرت عباس پهن کرده اند؟ آنها که برای قبولی پسرشان در دانشگاه برکلی نذر امام رضا کرده اند؟ آنان که در سر سفره عقد دخترشان تلفن را به منزل آقا در مشهد وصل کرده اند تا خطبه عقد را ایشان بخوانند و ازدواج را متبرک و هفت قفله کنند؟ آنان که جلوی دوربین تلویزیون ها چشم بر هم می گذارند و در خلسه های عافانه فرو می روند؟ آنها که، بعنوان هنرمند، «سر به جیب مراقبه فرو می برند» و در عالم خیال طیران الارض می کنند؟ می خواهم بگویم که هر کس به سخنان و باورهای احمدی نژاد لبخند تمسخر زده است باید پیش وجدانش شرمنده باشد اگر همانگونه می بیند که رئیس جمهور حکومت اسلامی می بیند.

اتفاقا باید پذیرفت که رژیم ها برای اصرار خود در اشاعه خرافات لااقل توجیهی خردپذیر دارند. می گویند اگر این اعتقادات نبود چه کسی حاضر می شد کلید پلاستیکی بهشت را به گردن بیاندازد و از روی مزرعه مین رد شود؟ اگر این یقین به عالم غیب و شهادت نبود کدام عاقلی به دور سینه اش بمب می بست و خودش را وسط جمعیت منفجر می کرد؟ احمدی نژاد رئیس دستگاه اجرائی یک جنین نگاهی است. اما من و شما چرا احمدی نژاد را مسخره کنیم اگر، حتی با تردید و از روی احتیاط، هوای عالم غیب را هم داریم، ذکری زمزمه می کنیم، نذری بپا می داریم، و دعائی برای حفظ عزیزان می خوانیم و در محرم و صفر لب به مشروب نمی زنیم؟

می دانم، تا مرگ و بیماری های لاعلاج در جهان وجود دارد، تا فقر و ناتوانی وجود دارد، تا دکتر و درمان یافت نمی شود، تا سر گرسنه ای بر زمین است، تا عده ای زالو دوام خویش را در تحمیق و گسترش خرافه می بینند، توده های مردم چاره ای جز باور داشتن به عالم غیب و کوشش برای جلب رضایت و حمایت «ساکنان حرم ستر و عفاف ملکوت» ندارند. در چنین عالمی امام زمان از یکسو در ته چاه جمکران نامه نویس دم پستخانه است و از سوی دیگر، باید شتابان تا نیویورک برود تا رئیس جمهور ما را در هاله ای از نور محافظت نموده و سخنانش را حالی یک مشت رئیس دولت «زبان نفهم» کند.

فردا اگر خواستید به یک مومن دیگر بخندید کمی خود را در آینه تماشا کنید و به عمق باورهاتان بیاندیشید تا خنده بر لبانتان خشک شود. چرا که احمدی نژاد نیمه پنهان وجود اغلب ماست که از سایه به آفتاب در آمده تا ما را به ما معرفی کند.

دینکاران و تصرف مفاهیم سیاسی

تصرف مفاهیم از جانب گروه های صاحب ایدئولوژی همواره مشکلات عمده ای را در زمینه روند رشد اندیشه در جوامع ایجاد کرده است. بخصوص هنگامی که برخی از مفاهیم علمی را از یک زبان به زبان دیگر منتقل می کنیم باید متوجه نتایج گزینش یا آفرینش واژگان معادل آن مفاهیم در این زبان دوم باشیم. نکته در این است که واژه های چسبیده به مفاهیم علمی لزوماً باید از هر نوع گرایش ایدئولوژیک (و در نتیجه، ارزشی) دور باشند تا بتوانند معنای علمی مفهوم ها را بصورتی غیر جانبدارانه ارائه دهند.

مثلاً، در گذشته، هنگامی که مارکسیسم، بویژه در هیئت حزب توده و متفکرانش، به ایران پا نهاد و تعداد زیادی از مفاهیم مارکسیستی را در زبان فارسی سرریز کرد، به لحاظ گرایش های ایدئولوژیک سنجاق شده به مارکسیسم ـ لنینیسم وارداتی، اختصاص واژه های ارزشی در برابر واژه های علمی بکار رفته در متون اصلی مارکس رایج شد. نمونه اش مفهوم evolution بود که در زبان علم به معنای «از حالی به حالی در آمدن، تحول، و تطور» است اما مارکسیست های ایرانی آن را با واژه «تکامل» برابر نهادند که «واژه ـ مفهوم» ـی ارزشی است و در دل خود نوعی باور فلسفه تاریخی را حمل می کند که سیر جریانات تاریخ همواره مسیری به سوی کمال گراینده را طی می کند. حال آنکه مفهوم «کمال» بکلی غیر علمی و صد در صد اخلاقی و مذهبی است. این گونه برابرنهادن های غیرمسئولانه باعث شد که مارکسیسم در ایران بصورتی اعجاب انگیز با نگرش های مذهبی شباهت پیدا کند و خود تبدیل به مذهبی نو گردد.

امروزه نیز ما با مشکل دیگری از این نوع سر وکار داریم که ضرورت بررسی تحولات سیاسی و اجتماعی جامعه ایران توجه به آن را اجتناب ناپذیر می کند. از این منظر که بنگریم، حادترین پرسش کنونی در حوزه فلسفه سیاسی آن است که در «جمهوری اسلامی» حقانیت حاکمیت آخوندها (به اصطلاح خودشان، فقها) بر سرنوشت ملت ایران از کجا و با چه استدلالی ثابت می شود. در این رابطه است که می بینیم ما ایرانیان هنگام بحث در مورد موضوع مزبور، به جای استفاده از واژه «حقانیت» (به معنی صاحب حق و حقوق بودن) از واژه «مشروعیت» استفاده می کنیم و با این کار خود را یکسره تسلیم «شریعتمداران» (که همان آخوندها باشند) کرده و در بازی آنان با قواعد از پیش ساخته شده خود آن شرکت می کنیم.

در واقع، شاید در حوزه جامعه شناسی سیاسی مهمترین مفهوم همانی باشد که متأسفانه در فارسی واژه مصطلح درستی برای آن برنگزیده ایم. این مفهوم در زبان فرنگی legitimacy است که با legal و legislation همریشه است و این واژه ها خود در زبان لاتین همه از ریشه lex می آیند که در مراجعه به فرهنگ های ریشه شناسی در برابر آن واژه law را پیدا می کنیم که خود از یکسو به معنی «قانون» است و، از سوی دیگر، به معنای «حق» (مفرد «حقوق»). خوشبختانه، در زبان فارسی و در همه حوزه های کاربردی ـ از علم گرفته تا ادبیات ـ ما، در برابر law، واژه «قانون» و «حق» را داریم و به کار می بریم و در برابر هر واژه مشتق از آن هم می توانیم واژه ای معادل داشته باشیم. مثلاً در برابر legislation از «قانونگزاری» استفاده می کنیم و در برابر legal می گذاریم «حقوقی» و از این قبیل. اما وقتی به واژه اساسی legitimacy می رسیم بجای «قانونیت» یا «حقانیت» می گوئیم «مشروعیت!»

معنای این حرف آن است که اگر بخواهیم از مشتق ها به ریشه ها برگردیم، آنکه legitimacy را با «مشروعیت» برابر می گذارد، در واقع، به ما می گوید که در برابر واژهء ریشه ای law هم، به جای «قانون» باید گذاشت «شرع». و همه گرفتاری ما با همین سوء تفاهم ظاهراً ناآگاهانه و باطناً ـ بنظر من ـ عامدانه آغاز می شود.

دو مفهوم همریشه «حق» و «قانون» تنظیم کننده روابط اجتماعی انسان هایند. گاه این آمیزه «حق / قانون» از آسمان به زمین ابلاغ می شود و گاهی آدمیان خود برای یکدیگر حقوقی قائل شده و برای تنظیم روابط خویش قوانین و مقرراتی بوجود می آورند. بهمین دلیل، می توان گفت مفهوم «حق / قانون» چندان در بند منشاء صدور خود نیست و بیشتر پذیرش و کارکرد اجتماعی خویش را مطرح می سازد. اما، از سوی دیگر، واژه «شرع» شدیداً دربند منشاء خویش است و بر نازل شدن خود از آسمان غیب به زمین ظاهر تأکید می کند. لذا، کسی که واژه legitimacy را به «مشروعیت» ترجمه می کند، در واقع و تلویحاً به ما می گوید که هیچ قانونی جز قانون خدا را ـ که «شرع» خوانده می شود ـ قبول ندارد.

مسئله هنگامی پیچیده تر می شود که بخواهیم از واژه legitimacy صفت بسازیم و به واژه legitimate برسیم. در این صورت، این صفت را به چه باید ترجمه کرد؟ مثلاً، در دنیای متمدن امروز، فرزندی که در خارج از ازدواج مذهبی به دنیا می آید ممکن است «مشروع» نباشد اما می تواند «قانونی» باشد. یا رابطه زن و مردی که، بجای گوش کردن به اوراد عربی آخوند، ازدواج خود را در دفتر شهرداری ثبت می کنند نیز همینطور. در عالم مسلمانی اما دفتر ثبت احوالات آدمیان با بازوی شرع اداره می شود و کسی نمی تواند بدون پذیرفتن کلمات بسیار زننده ای که صیغه نکاح را بوجود آورده و قرار است ازدواج را «مشروع» کنند به رابطه زناشوئی «قانونیت» ببخشد. بی این کار، فرزند این دو نیز «نامشروع» و در نتیجه «خرام زاده» محسوب می شود. اینگونه است که می بینیم قبل از بلوای 1357 هم ما دارای یک حکومت سراپا سکولار نبوده ایم و «شرع مقدس» در بسیاری از جاها بجای «قانون مدون» می نشسته و عاملیت دارشته است.

گفتم که این مشکل در حوزه جامعه شناسی سیاسی دارای نمود بارزتری است. داستان این است که از نظر این جامعه شناسی (و بخصوص بنیانگزارش، «ماکس وبر» و ادامه دهندگان راه او) هر حاکمیت سیاسی برای اینکه باقی بماند و ادامه یابد ناگزیر است دارای نوعی legitimacy باشد. خود ماکس وبر به وجود سه نوع legitimacy در طول تاریخ تمدن بشر اعتقاد داشت: سنتی (انتصابی / خونی)، مذهبی (شرعی)، و مردمی (دموکراتیک = قانونی)؛ و حرکت تاریخ جوامع بشری را از اولی به سوی آخری می دید.

امروزه، با اختراع صندوق رأی گیری، جوامع مختلف مدرن دیگر منشائی جز اراده و رأی مردم برای legitimacy حکومت ها نمی شناسند. اما، پیش از دوران معاصر، آن دو منشاء دیگر بعنوان سرچشمه های اصلی مطرح بوده اند. سنت اغلب بر رابطه خونی تکیه می کرده است و به همین دلیل سلسله های پادشاهی و سلطنت که در آن رهبری از پدر به پسر (و گاه برادر) می رسیده مطرح بوده است. و یا بصورت انتصاب از جانب رهبر قبلی عملی می شده است. در واقع، تا پیش از پیدایش نظام های مدرن که حاکمیت را از آن مردم دانسته و حق حاکمیت را، از طریق انتخاب و نمایندگی، به حاکمان موقت منتقل می کنند، شیوه سنتی (خونی / انتصابی) رایج ترین شیوه بوده است.

اما، همواره در این زمینه، با ظهور هر پیامبر دریچه ای نو گشوده شده و سرچشمه ای جدید سرباز می کند که شکننده سنت است، چرا که منشاء legitimacy را نه از رابطه خونی یا انتصابی که از «رابطه قدسی» پیامبر با عالم غیب می گیرد. در این دیدگاه، حاکمیت از آن عالم غیب و خداوند است و از جانب او به پیامبرانش منتقل می شود. ما می توانیم به این نوع از حاکمیت صفت «مشروع» را اطلاق کنیم، چرا که سرچشمه خود را نه در سنت و نه در انتخاب مردمی که در «شرع قدسی» می داند.

حال، کسی که واژه legitimacy را به «مشروعیت» ترجمه می کند، در واقع، تنها به یک نوع legitimacy توجه می کند و آن نوع شرعی (پس، مذهبی) آن است. در این صورت براحتی می توان دریافت که چرا آخوندها نه حاکمیت سنتی را قبول دارند و نه

حاکمیت مردمی را، و معتقدند که تنها یک نوع «حق حکومت» وجود دارد و آن هم از جانب خدا و عالم غیب نازل می شود.

بدینسان، کسی که در حوزه جامعه شناسی سیاسی به فارسی می اندیشد باید به این آلودگی یک مفهوم عام و اساسی علمی به یک گرایش خاص مذهبی توجه کند و در این دامچاله نیافتد. برای این کار لازم است درباره مفهوم legitimacy (که گفتیم از ریشه lex هم به معنی حق و هم به معنی قانون می آید) بازاندیشی کرده و، با زدایش واژه «مشروعیت»، به واژه عام تر و علمی تری دست بیابیم. دیده ام که عده ای در این زمینه به واژه «قانونیت» توجه کرده و آن را برابر نهادهء درستی برای legitimacy می دانند. من اما با این نظر موافق نیستم، چرا که ـ همانگونه که نشان دادم ـ «قانونیت» هم همچون «مشروعیت» یکی از انواع legitimacy است. این یکی منشاء را در عالم قدس می جوید و آن یکی منشاء را در رأی مردم می یابد. پس، باید واژه ای داشت که هر سه نوع مورد نظر جامعه شناسی سیاسی را در بر گیرد. اعتقاد من آن است که برای این کار باید به معنای «حق» در واژه lex توجه داشت، و از آن ریشه به واژه «حقانیت» رسید که من استفاده از آن را در این مقاله از قبل از ورود به مطلب آغاز کرده ام و تا به پایان هم ادامه خواهم داد.

عده ای با توجه به اینکه واژه «حق» در عربی با واژه / مفهوم فلسفی «حقیقت» همریشه است، از بکار گرفتن آن پرهیز می کنند؛ حال آنکه واژه «حق»، جز در متون فلسفی (آن هم با مزاج عرفانی)، در هیچ متن علمی با واژه «حقیقت» قرابت ندارد. به کار بردهائی از این واژه توجه کنیم: حق تعیین سرنوشت، اعلامیه حقوق بشر، حق سرپرستی کودکان و غیره... در واقع تمدن بشری بر پایه تصور «حق» بوجود آمده است و برای تضمین این «حق» است که قانون (در شکل تعهدات و مقرارات و غیره) مطرح می شود. بدین سان است که، با استفاده از واژه «حقانیت» ما می توانیم به «حقانیت سنتی»، «حقانیت شرعی» و «حقانیت قانونی» اشاره کنیم و به واژه ای برسیم که هر سه نوع مزبور را در خود بگیرد.

بنظر من، تنها از طریق این انتخاب آگاهانه است که زبان جامعه شناسی سیاسی در فارسی نیز باز می شود و می توان به این زبان، بی خلط مبحث، به گفتگو درباره منشاء و سرچشمه «حقانیت» حکومت ها یا مدعیان آنها پرداخت. نیز به مدد این تفاوت گزاری است که مثلاً می توان به عمق معنای سخنان آیت الله مشکینی ـ رئیس مجلس خبرگان رهبری که رهبر حکومت اسلامی را تعیین کرده و عملیات او را زیر نظر می گیرد ـ رسید؛ آنجا که او ـ علیرغم «جمهوریت» رژیم و رأی گیری های مدام آن از مردم ـ ولی فقیه و رئیس جمهور و حتی نمایندگان مجلس شورای اسلامی را برگزیدگان عالم غیب می داند و صریحاً اظهار می دارد که احکام حاکمیت آنان را امام زمان در شب قدر امضاء کرده است.

در عین حال و با این تصحیح، علیرغم توضیحات طولانی اصلاح طلبان اسلامی، می توان مشاهده کرد که اندیشه ای که به جعل منصب «ولی فقیه» ـ بعنوان تنها حاکمیت صاحب حق ـ انجامیده بر این شالوده قرار دارد که حقانیت حکومت تنها یک سرچشمه می تواند داشته باشد که آن «حقانیت شرعی حکومت» است. یعنی، مشکل ما با اصلاح طلبان اسلامی در آن است که اصرار دارند فریبکارانه به همگان بقبولانند که حقانیت حاکمیت در جمهوری اسلامی نه از «مشروعیت» که از «قانونیت» مبتنی بر آراء مردم برمی آید. آنان می کوشند سخنان کسانی همچون آیت الله مصباح یزدی را ـ که به صراحت می گوید تئوری ولایت فقیه بر بنیاد «حقانیت شرعی» ساخته شده و نظر آیت الله خمینی هم از ابتدا همین بوده است ـ با بکار بردن صفاتی همچون «فاشیست» و بنیادگرا» مخدوش سازند و به جریان فریب کاری که از خود خمینی آغاز

شد و با پوشاندن مفهوم «حقانیت شرعی»در لفاف واژه «جمهوریت» این شبهه را ایجاد کرد که حکومت اسلامی آنان دارای «حقانیت قانونی» است، ادامه دهند.

واقعیت آن است که «ولایت فقیه» بر بنیاد اندیشه انحصارطلبانه قشر آخوند بوجود آمده و حقانیت حاکمیت این قشر را هم نه از بابت رأی مردم که از بابت وراثت بودن آنان نسبت به امر قدسی رسول الله می داند.

امروزه، یک اندیشمند سکولار باید از خود بپرسد که چگونه می توان از «مشروعیت حاکمیت دموکراتیک» سخن گفت و متوجه تضاد بنیادی این عبارت نشد؟ اگر این سخن را آخوند و فکلی اصلاح طلب دینی بر زبان براند، بر او ایرادی نیست، چرا که کل ترفندهای او بر بنیاد همین مغالطه کاری ها گذاشته شده است. اما سکولارها، بدون دوری گزینی از «شرع» و نزدیک شده به «قانون»، هرگز نمی توانند به آمال خود راه یابند. وظیفه سکولارها (و نیز همه اهل «علم» ـ باز نه در معنای مذهبی این واژهء اخیر) مذهب زدائی از مفهوم «حقانیت حکومت» و نیافتادن در دامچاله ای است که آخوند با قلب واژه ها در سر راه آنان ساخته است.

مفهوم حقانیت قدسی

در مورد هر حاکمیت و آمریتی می توان پرسید که گردانندگانش این «حق حکومت کردن» را از کجا به دست آورده اند؛ یعنی، چرا خود می توانند ادعا کنند، و دیگران هم می پذیرند، که این حاکمیت حق دارد بر مردمان حکومت کند و، در نتیجه، بر حق است؟

برای جلوگیری از هرگونه سوء تفاهمی، لازم می دانم همینجا بگویم که قصد من از طرح این مطالب، انتقاد و ایراد گیری و بهره برداری سیاسی خاصی نیست بلکه کوششم آن است که نشان دهم در جوامع بشری، بطور عام، و در جامعه ایرانی، بطور خاص، اندیشهء ناظر بر «حقانیت حاکمیت» از چه مراحلی گذشته است. در تمام این مراحل اگر مردم هر عصر با نظریه های مطرح شده موافق نبوده باشند خود بخود آن نظریه ها کارائی طبیعی نداشته و بکار برندگان آنها ناگزیرند، برای اجرائی شدن نظر خود، از زور استفاده کنند. اما، در عین حال، هرگاه هم که نظریه ای مورد قبول واقع شده و قواعد بازی بر اساس آن سامان یافته باشد اما حاکمیت بکوشد تا از آن قواعد سرپیچی کند، ما خودبخود با وضعیتی نابهنجار و تحمیلی دیگری روبرو هستیم.

باری، از آنجا که ـ بر اساس پرسش های مطرح شده در سرآغاز این مقاله ـ همواره یکی از عناصر اصلی این رابطه «مردمان» هستند، خود بخود روشن است که اگر مردمان بر گرد فرد یا افرادی گرد نیایند و با آنان برای امر رهبری و حکومت بیعت نکنند، حکم این حاکمان پذیرفته و، در نتیجه، «بر حق» نیست. یعنی، حاکم بر حق کسی است که مردم حاکمیت اش را قبول داشته باشند.

امروزه روز، شاید بتوان از همین قاعدهء سادهء بالا چنین نتیجه گرفت که، پس، حاکمیت از آن مردم است و آنها آن را به منتخب یا منتخبین خود تفویض می کنند. اما، واقعیت آن است که بشریت تا به این نتیجهء ظاهراً منطقی دست یابد باید هفت هشت هزار سالی صبر می کرده تا به روزگاری برسد که ما از آن به عنوان «دوران مدرن» یاد می کنیم. مفاهیمی همچون «تعلق حق حاکمیت به مردم»، «گزینش حاکمان از جانب مردم» و «تفویض حق حکومت کردن به حاکمان از جانب مردم»، همه و همه، مفاهیمی مدرن هستند و تا پیش از آغاز دوران جدید خود مردمان هم ندانسته و حتی قبول نداشته اند که دارای چنین حقوقی هستند. یعنی، تا شروع این زمان، همواره اعتقاد بر این بوده است که حق حکومت کردن از آن قدرت یا قدرت هائی ماوراء الطبیعی و قدسی است، و حاکم بر حق کسی است که از جانب آن قدرت (ها) انتخاب و تعیین شود. من، در مقالات گذشته ام، از این نوع حقانیت با نام «حقانیت قدسی» (ترجمه من از واژه «کاریزماتیک») یاد کرده ام.

اما این «حقانیت قدسی» چگونه از آسمان غیب فرود می آید تا در وجود آدمی خاکی متوطن شود؟ معمولاً در دوران های استوره ای این امر در طی داستان هائی جادوئی اتفاق می افتد، و در دوران های تاریخی با ادعای یک شخص و پذیرش دیگران. در این مورد دوم، نخست کسی مدعی می شود که عالم قدس حاکمیت را به او تفویض کرده است و آنگاه به دنبال گردآوری مرید و لشگر و شمشیرزن بر می آید. در این وضعیت، فرض بر این است که حق حاکمیت بوسیله خدا (یا خدایان) به برخی از افراد بشر (اغلب از طریق رسالت و نبوت) تفویض می شود. اگر به تاریخ کشور خودمان برگردیم، می بینیم که، مثلاً، در ایران باستان مفهوم «فره ایزدی» به همین انتقال حاکمیت از عالم قدس به عالم خاکی اشاره داشته است. شاه دارای «فره» بوده و این فره از جانب «ایزد» به او می رسیده و او، در نتیجه این انتقال، قدرت تدبیر و ادارهء کشور را داشته و حکومتش مورد تأیید خدا (یا خدایان) بوده است. در اسلام نیز دستور الهی آن است که رسول او صاحب «حقانیت قدسی» است و باید از او اطاعت کرد.

حال، اگر حکومت بخواهد پس از مرگ صاحب «حقانیت قدسی» نیز به شکلی که بوده استمرار یابد و «برحق» محسوب شود، لازم است راه هائی برای تعیین «حاکم بر حق» جدید وجود داشته باشد. این ضرورت در واقع سرمنشاء «جانشینی و بحران های ناشی از آن» است. تاریخ نشان داده است که، پس از مرگ صاحب حاکمیت بر حق، جانشینان او با توسل به روش هائی که چون جا بیافتند مجموعاً «سنت» خوانده می شوند ـ و اغلب چیزی نیستند جز بازگشت به روش هائی که هزاران سال قدمت دارند اما اکنون در صورت و متنی نو مطرح می شوند ـ انتخاب یا منصوب می شوند و، از این طریق، حق حکومت پیدا می کنند.

همچنانکه در مقالات پیشین خود نشان داده ام، معمولاً تبدیل «حقانیت قدسی» به «حقانیت سنتی» از راه های مختلفی حاصل شده است. ماکس وبر، جامعه شناس آلمانی، معتقد است که قداست حاکمان متصل به عالم غیب، در مراحل نخست پس از مرگ آنان، معمولاً به دو چیز منتقل می شود، یکی به میراث دو گانهء آنان که کتاب نازل شده و مجموعه گفتارها و کردارهای آنها (حدیث) است، و یکی هم به «مسند» آنان که رهبری جامعه است و با مرگ آنان خالی می ماند و باید پر شود.

به نظر می رسد که، در طول تاریخ، انتقال قداست حاکمیت از طریق تصرف میراث و مسند، همواره به ایجاد حکومت می انجامیده است. مثلاً شاهان هخامنشی پس از کورش بزرگ (که از نظر مردم عصر خود دارای قداست بوده است) برای انجام مراسم تاجگزاری به آرامگاه او می رفته اند و در داخل آن اطاقک کوچک شنل او را بر دوش و عصای او را در دست می گرفتند و بدینسان «میراث» او را «تصرف» می کردند. روشن است که این کار بدون موافقت و همراهی صاحبان قدرت و ثروت ممکن نبوده است. امرای ارتش و صاحبان قدرت اداری و مذهبی راه را برای انجام این امور هموار می کرده اند و تاجگزاری همیشه نمود تثبیت قدرت و رفع موانع و معاندان بوده است.

در اسلام هم اختراع مسند «خلافت» هم از این رو صورت گرفته است. خلفا (از ابوبکر گرفته تا عمر)، با تکیه بر میراث کتاب و حدیث، بر مسند بازمانده از پیامبر نشستند و در نتیجه خلیفه (جانشین) او محسوب شده و حکومتشان برحق بشمار آمد. خلیفه های بعدی اسلام هم، تا صدها سال بعد، عبا و عصا و تیر و کمان و حتی موی ریش پیامبر را منشاء حقانیت خود بشمار آورده و آنها را صاحب می شده اند. سلاطین عثمانی هم پس از فتح مدینه و مکه این اشیاء را به استانبول منتقل کرده و با قرار دادن آن در قصر توپکاپی ادعای خود مبنی بر بازسازی خلافت اسلام را مطرح کردند.

با این همه می دانیم که حدوث «حقانیت قدسی» همیشه سرآغاز به حاکمیت رسیدن افراد و گروه ها نبوده است. مثلاً اغلب سرسلسله ها و بنیانگزاران خاندان های سلطنتی (با توجه به اینکه این واژه از «سلطه یافتن» می آید) حاکمیت خود را از برائی شمشیر خویش به دست آورده اند تا فرمان و وحی خداوندی و، لذا، حاکمیتشان با پذیرش مردم همراه نبوده و آنها ناچار شده اند که به زور شمشیر و زندان و شکنجه و لشگر اوباش خود مردم را ناگزیر کنند تا حاکمیت آنان را بپذیرند. روشن است که در این صورت، از نظر مردم، حاکمیت آنان دارای «حقانیت» نیست و آنان تنها تا آنجا که زورشان برسد به حکومت کردن ادامه می دهند.

با این همه، و هرچند که در اینجا منشاء قدرت «زور» است، تجربهء تاریخی نشان داده است که اگر صاحب زوری بر بقیه غالب شود، و این غلبه استمرار یابد، و بخصوص اگر چنین حاکمی، پس از جا انداختن حاکمیت متکی به شمشمیر خود، قدم هائی هم در جهت رفاه «رعیت» برداشته باشد، اغلب چنین فرض شده و در مورد آن تبلیغ می شود که لابد عنایات عوالم قدسی (خدایان، خدا، فرشتگان، اجنه،....) پشتیبان شخص مزبور و مستشاران و مباشران و عمله و اکره اش بوده است و، درنتیجه، آنها هم به نوعی از جانب عالم غیب صاحب حق حکومت شده اند.

در تاریخ پس از اسلام ما، اغلب «سیاست نامه» ها که بوسیله متفکران دیوانسالار نوشته شده اند، از یکسو به این رضایت خداوند ـ به عنوان منشاء قاطع حقانیت حکومت شمشیرداران ـ اشاره کرده و، از سوی دیگر، کوشیده اند تا، از طریق داستانگوئی و نصیحت، توجه زورمندان را به ضرورت رسیدگی به حال زیردستان شان ـ برای مستمر ساختن عنایات الهی در مورد حاکمیت شان ـ جلب کنند. در این مورد، مثلاً، خواندن باب اول گلستان سعدی (در سیرت پادشاهان) خالی از تنبه نیست. او جائی از دربار «یکی از ملوک عجم» یاد می کند که در مجلس اش «شاهنامه همی خواندند، در زوال مملکت ضحاک، و عهد فریدون. ملک وزیر را پرسید: "هیچ توان دانستن که فریدون که گنج و ملک و حشم نداشت چگونه بر او مملکت مقرر شد؟" گفت: "... خلقی بر او به تعصب گرد آمدند و تقویت کردند و پادشاهی یافت." ... ملک گفت: "موجب گردآمدن سپاه و رعیت چه باشد؟" گفت: "کرم باید تا بر او گرد آیند؛ و رحمت، تا در پناه دولتش ایمن نشینند."»

به هرحال، نکته در آن است که در همهء این متون، با اینکه همواره بر نقش مهم «پذیرش» از جانب مردم در ایجاد حکومت های پر دوام تأکید می شود اما حق حکومت نه از آن مردم و نه تفویض شونده از جانب آنان تصور شده است. این امر حتی در مواردی که بجان آمدن مردمان و بپاخواستن شان پیش می آید نیز همچنان صادق است. کسی که در جریان خیزش ها و شورش ها و انقلاب ها به حاکمیت می رسد، بلافاصله، برای چهار میخه کردن حق حاکمیت خود ناچار است به دنبال دلایلی فرا و ورای ارادهء مردمی بگردد که این توقع را از او دارند.

بدینسان، وقتی حاکمیت شمشیر تثبیت و مستمر شد، چنین فرض می شود که اراده و موافقت نیروهای ماوراء الطبیعی هم در کار بوده است؛ یعنی اگر خواست آنان نبود در اصل این موفقیت ها به دست نمی آمد. به این ترتیب، در مورد پیروزی با شمشیر هم لازم می آید که، برای اثبات حقانیت حکومت، رفته رفته شمشیر جای خود را به استدلال هائی مردم پسند و، در نتیجه قداست گرا، دهد. «سیاست نامه» نویسان هم از این روست که دست بکار می شوند و به حمایت های الهی از حکومت اشاره می کنند. (در این مورد خواندن مقالات خانم «لمبتون» را ـ به خصوص در ارتباط با سلجوقیان و سیاست نامهء خواجه نظام الملک، توصیه می کنم).

***

اما این همهء داستان انتقال حقانیت قدسی به حقانیت سنتی نیست و در جوار آنچه گفته شد گزینهء نظری دیگری هم وجود دارد که دارای عواقب و کارکردهای سیاسی مهمی بوده است. در واقع، به موازات فرضیه و روش انتقال قداست از طریق تصرف میراث و مسند، رفته رفته، و هرچه از مبداء «حقانیت قدسی» دور شویم، این باور جا می افتد که آن «حقانیت» امری مجرد نبوده و مادیتی بوده که در جان و خون حاکم قدسی فرود آمده و، لذا، از طریق پیوند خونی قابل انتقال به فرزندان او هم هست. بدین سان، با کمک این فرضیهء نوین، جانشین حاکم قبلی (در عین تصرف میراث و مسند او) از میان کسانی که با او پیوند خونی دارند تعیین می شود. معمولاً حکومت از پدر به پسر ارشد می رسد اما، در تاریخ، هم مورد انتقال به برادر دیده شده است و هم مورد انتقال به خویشاوندان خونی دورتر.

شاید قدیمی ترین تجلی و تحول این نظریه را بتوان در مفهوم «فره ایزدی» یافت. شاهنامه بر بنیاد همین مفهوم به حقانیت حاکمیت های ماقبل تاریخ می نگرد و، بی آنکه از نحوه «نزول فره نخستین» بر اولین پادشاه استوره ای ایرانزمین گزارشی تفصیلی به دست دهد، وجود آن را برای اثبات حقانیت حکومت شاه لازم می بیند و بر می شمارد.

نکته جالب توجه در این مورد آن است که، در مراحل نخست بازگشائی استوره، ارتباطی بین «نزول فره ایزدی» و «خون پادشاه» وجود ندارد و به همین دلیل ممکن است، در پی مسائلی همچون ظالم شدن و خودپرستی او، این فره از شاه سلب شود. مثلاً ذکر می شود که سقوط جمشید و به قدرت رسیدن ضحاک به علت غلبه غرور بر جمشید و زایل شدن فره ایزدی در او بوده است.

اما در مراحل بعدی، هنگامی که پایان کار ضحاک فرا می رسد، می بینیم که کاوه آهنگر و انقلابیون همراه او، بعلت اینکه خود دارای «فره ایزدی» نیستند، ناچار می شوند فریدون را یافته و برای شاهی بیاورند، چرا که او فره ایزدی را در خون خود حمل می کند. در جای دیگری از شاهنامه هم، پس از شرح دورانی دیگر از فترت پادشاهی ایرانی، سخن از یافتن شاهی از «تخمهء فریدون» می رود. به زبان خود فردوسی: «بباید یکی شاه خسرونژاد / که دارد گذشته سخن ها بیاد / که باشد بدو فره‌ی ایزدی / بتابد ز دیهیم او بخردی؛ / ز تخم فریدون بجستند چند / یکی شاه زیبای تخت بلند» (که در اینجا «زیبا» به معنی « زیبنده» است).

به همین علت هم بوده که، در پی فته اسکندر و جانشینانش، شاهان اشکانی کوشیدند خود را به شاهان گذشتهء استوره ایران پیوند دهند و، پس از آنان، شاهان ساسانی، با هزار شعبده بازی و جعل تاریخ، خود را از بازماندگان هخامنشیان قلمداد کنند. همین وسوسه را حتی در شاهان آل بویه و سامانی و حتی قاجاریه هم مشاهده می کنیم.

در اسلام شیعی هم فرض وجود خون قدسی امام و، در نتیجه، حقانیت قدسی او برای حکومت، بنیاد کل جهان بینی نظری تشیع را بوجود آورده است. همین فرضیه در مورد خلفای بعدی اسلام، سلاطین ترک و مغول، و شاهان ایران اسلام زده نیز بکار رفته است. که پرداختن به جزئیات آن در حوصله این مقاله نیست.

حتی، چنانکه در مقالات مربوط به صفویه دیدیم، شاهان این سلسله هم کوشیده اند تا اجداد خود را در میان شهریاران ماقبل اسلام ایران «پیدا کنند». جعل داستان ازدواج حسین بن علی با شهربانو، دختر آخرین پادشاه ساسانی، نیز صرفاً برای انتقال فره ایزدی متعلق به ساسانیان به رگ های امام های چهارم به بعد شیعیان امامی و اعقاب آنان بوده است. آنها با این تیر دو نشان زده اند و، با جعل این داستان، توانسته اند خون شاهان ساسانی و خون پیامبر اسلام و خون علی بن ابیطالب را یکجا در رگ های شاه اسماعیل صفوی به گردش در آورند و ملغمهء شگرفی را پدیدار سازند که در آن سلطنت ایرانی و نبوت نبوی و ولایت علوی یکجا در وجود کسانی که صاحب این خونند (و امامان چهارم تا دوازدهم امامیه نمونهء اعلای آن به حساب می آیند) حضور یافته و حقانیت حکومت آنان را قطعی می کند..

***

اما انتقال «قداست حاکمیت»، در شکل پیوند خونی، دارای جنبهء مهم دیگری هم هست که کمتر به آن توجه شده؛ و آن به کارکرد پیوند خونی در تثبیت حقانیت رهبری نیروهای ضد حکومت مربوط می شود.

معمولاً جنبش ها، شورش ها، و انقلابات برای رهبری خود دارای روندهای مألوف و سنتی نیستند و اغلب کسانی که داعیهء رهبری آنها را دارند ناچارند حقانیت ادعای خود را از طریق اتصال خونی خود با رهبری که در گذشته مورد قبول مردم (و حکومت هم) بوده اثبات نمایند؛ «مردم» از آن جهت که به گردشان جمع شوند، و «حکومت» بدان خاطر که نتواند آنان را ناحق معرفی کند. یعنی، شورشیان و انقلابیون در جستجوی کسانی بوده اند که بتوانند ـ به عنوان مدعی برحق ـ پرچم شورش و انقلاب را پیشاپیش صفوف آنان بر افرازند و مردم ناراضی را گرد خود آورند.

در جریان انقلاب های پراکنده در تاریخ ایران پس از اسلام، اهمیت نقش شاهزادگان بازمانده از سلسله های قبل از اسلام، و نیز سادات مسلمان، از همین منظر قابل بررسی است. مردم ناراضی، پا برهنه و جنگنده، به دنبال رهبری بر حق اند و می دانند که این رهبر نه به میراث پیامبر و شاه دسترسی دارد و نه به مسند آنها. اما مشکل آنها را «خون نایاب» کسی که با پیامبر و شاه پیوند خویشاوندی دارد حل می کند؛ مثلاً، از نظر عوام، حاملان خون پیامبر، که «سادات» خوانده می شوند، خودبخود با آدم عادی فرق دارند و، در نتیجه، نامزد رهبری جریان های سیاسی مخالف خوان هستند.

در واقع، یکی از مشخصات تفکر عامیانه آن است که تصور می کند «سادات»، به علت داشتن این «خون قدسی»، همگی و همواره دارای استعداد انقلاب و مبارزه با ظلم و جور بوده و به همین دلیل هم بر رأس قیام ها قرار می گرفته اند. هنوز هم در میان عامه این تصور بی پایه وجود دارد که غیرت و غرور افسانه ای امام حسین در خون همه سادات جوشان است. اصطلاح «سید جوشی» را همه شنیده ایم. در باورهای عامه، سادات، در برابر ظلم و بیداد و زورگوئی، به طور ژنتیک، مردمی عصبانی مزاج و کم تحمل انگاشته می شوند ـ هرچند که در موارد عادی مظهر حلم و صلح و مهربانی اند. در واقع بساط «علم ژنتیک تشیع» بسا پیش تر از هر علم دیگری در میان آنان گسترش یافته است.

اما، بر اساس همین زمینه، می توان دید که واقعیت قضیه باید درست بر عکس همهء این پندارها بوده و انقلابی گری، نه ناشی از ادعای سادات، که برخاسته از گرایش مردم به آنان بوده باشد. مردم، در جستجوی رهبر برحق جنبش خود، به سادات ـ و بخصوص سادات حسینی ـ روی می آوردند و آنها را به سوی رهبر شدن هل می دادند. حال آنکه در مواقع عادی کسی جز برای سهم امام و خمس گیری چندان ابراز سیادت نمی کرده است.

در واقع، ساداتی که در میان مردم می زیستند و از قبل آنان نان می خوردند، به هنگام گسترش ناراضایتی ها و آغاز شورش های مردم، یا به طور ناخواسته و از سر ناچاری، و یا به خاطر وسوسهء معطوف به قدرت و امید به آینده های روشن دیدن زمینه مساعد، خود را در رأس صفوف مردم می یافتند و این منصب را می پذیرفتند. به خصوص که می دانستند حاکمان مسلمان هم از ریختن خون سادات اکراه و پرهیز دارند و آنان، اگر شکستی هم پیش آید، احتمالاً بیمه هستند.

در این مورد می توان به نکته جالبی توجه کرد. در ایران کم نیستند مزارات کسانی که در بین مردم نه به نام واقعی خویش که با لقب «امامزاده بی غیرت» شهرت دارند. این ها سادات یا «امامزاده» هائی هستند که از مشارکت در طغیان های مردم یا رهبری آن سرباز زده اند؛ بی غیرتند چرا که به وظیفه «حسینی» خود عمل نکرده اند، اما محترمند و صاحب کرامت و برآورندهء نذر و نیاز مردم مستأصل چرا که خون پیامبر و امام در رگ هاشان جاری بوده است ـ خونی که قداستش، همچون ماده رادیو اکتیو، همچنان در آرامگاه آنان وجود دارد و ضریح و در و دیوار را قدسی کرده است؛ می توان بر نقره کاری ها دست کشید و سر و صورت را صفا داد؛ می توان خود را به ضریحشان بست و شفا خواست؛ و می توان با عنایات قدسی شان گره از کارهای فرو بسته گشود؛ اما، با این همه، همین مردم مؤمن آنها را همچنان «بی غیرت» می خوانند. این مردم، با آرزو و اصرار فراوان، دختران خود را به هرگونه سیدی می دهند تا نوه هاشان صاحب خون پیامبر و امامان گردند. و کدام نوه ای است که در روز آخرت پارتی اجداد خود نشود؟

بدینسان، اگر در ایران و تشکیلات حکومتی آن، تا عصر صفویه، خبری از تشیع فقهی نیست، اما این سرزمین همواره شاهد طغیان ها و شورش هائی بوده که با نام یکی از سادات عجین شده و گسترش یافته اند. در تشیع عامیانه و غیر فقهی ایران، نه دانش «آقا» اهمیت داشته و نه قدرت عقلی تفقه و استخراج احکام ذهن او. اصلاً آنچه

اهمیت نداشته تودهء خاکستری رنگ مغز او بوده است. مهم آن خون نازنینی بوده که هر قطره اش می توانسته هزار معجزه کند.

اینگونه است که می توان، علیرغم غیبت تشیع فقهی از دربارها و شهرهای بزرگ ایران، به وجود پدیده ای تاریخی و گسترده بنام «تشیع ایرانی» اشاره کرد که در شکل خیزش های مردمی در تاریخ پس از اسلام ایران استمرار داشته است. بنظر من، درست غفلت از همین واقعیت است که موجب شده، به علت عدم توجه به جدائی فقه از ایمان، و جنبش های مردمی از جنگ های مذهبی، دکتر علی شریعتی به این «تشیع ایرانی» نام «تشیع علوی» داده و آن را از «تشیع صفوی» جدا کند. حال آنکه، اگر نیک بنگریم می بینیم که باید به وجود «تشیع ایرانی» در برابر «تشیع عربی» قائل باشیم؛ که اولی سرشار از بار سیاسی و قدسی است و دومی برآمده از شریعت مداریِ ناشی از پایان عصر قداست.

«تشیع ایرانی» نام جنبش های عامیانه توده های ناراضی این سرزمین بوده است که ظاهراً ـ به خاطر عمل کرد مهم مفهوم «حقانیت ادعای حکومت» ـ از وجود سادات سود می برده اند. در عین حال، و بصورتی طبیعی و دیرجنب و تریجی، مردم ناراضی اهل این تشیع، کل باورها و استوره های تاریخ خویش را در «کاراکترهای اسلامی / شیعی» سرریز کرده اند. در این تشیع تفاوتی بین امام حسین و سیاوش استوره ای وجود ندارد؛ هر شکستی، از طریق شبیه سازی با ماجرای کربلا، توجیه می شود؛ تصورات استوره ای در واقعیت ماجراهای کربلا نفوذ می کنند و از آن ملغمه ای عامیانه و کهن می سازند. بدین سان، تشیع ایرانی، به خاطر خاستگاه و شرایط رشد و نمو خود، مجموعه ای به شدت خرافی است که در آن بین عوالم ظاهر و باطن، بین خدا و امام، بین واقعیت و معجزه هیچ مرز و دیواری وجود ندارد.

آنگاه، در دوران صفویه، این دو نوع تشیع در کنار هم قرار می گیرند. توسل به تشیع ایرانی موجب می شود تا شیخ جنید و سلطان حیدر و شاه اسماعیل صفوی عاقبت به قدرت رسند و ادعای سیادت کنند و، سپس، با پیدایش دولت صفوی و آمدن علمای تشیع عربی به ایران، دوران سرکوب تشیع ایرانی و جا انداختن فقه جبل عاملی آغاز شود. در این تزاحم و برخورد است که ما به ملغمهء غم انگیز تشیع کنونی ایران می رسیم که ـ از طریق قانونگزاری بر اساس فقه جعفری ـ همهء بد آموزی های تشیع ایرانی را صورتی قانونی داده و رهبران سیاسی کشور را به صورت مردمانی مالیخولیائی در آورده است. اکنون ایران کشور امام زمان خوانده می شود و تشیع ایرانی از چاه جمکران آن شعله برمی کشد.

***

و ما صد سال پیش به عصر مشروطه رسیدیم، عصری که ظاهراً قرار بوده در آن جامعهء ایرانی، با وارد شدن به دوران مدرن و از طریق تحمل مشقات انقلابی سکولار، به بساط کهنهء خرافه و طامات پایان دهد. اما آیا چنین شده است؟ آیا ما توانسته ایم بپذیریم که حاکمیت سیاسی جامعه از آن مردم است و آنان، از طریق صندوق انتخابات، مستخدمین خود را بر می گزینند تا آنان بر مسند حاکم بر حق بنشینند و امور کشور را اداره کنند؟

در یافتن پاسخی بر این پرسش بد نیست به چند مورد توجه کنیم. نخست اینکه قانون اساسی مشروطیت به صورت مسئلهء «حقانیت حکومت» چرخشی همزمان آخوندپسند و روشنفکرپذیر داده و فرمولی عجیب را اختراع می کند. انقلاب مشروطه که قرار بوده حکومتی مدرن و متکی بر مردم را بوجود آورد، در عین حال باید فکری برای وجود بختک وار و گریز ناپذیر شاه قاجار می کرده و برای حاکمیت شاه هم (که مقامی انتخابی نبود) توجیهی مدرن فراهم می ساخته. پس، در قانون اساسی مشروطه چنین نوشته

اند که «سلطنت موهبتی الهی است که از طریق ملت به پادشاه تفویض می شود». بی معنا تر و فریبکارانه تر از این فرمول را در کمتر جائی می توان یافت.

پهلوی ها هم که با آمدن قزاق های قزوین (یعنی با زور شمشیر) حکومت را از دست قاجاریه به در آوردند، علاوه بر توسل به «مجلس موسسان» برای کسب «حقانیت قانونی» همچنان شایعه هائی هم در مورد اتصال خونی خود با شاهان قبل از اسلام به راه انداختند. حتی انتخاب نام فامیل «پهلوی» از جانب رضاخان سوادکوهی خود نشانه ای از کوشش برای ایجاد توهم چنین اتصالی بوده است.

بهرحال، نویسندگان قانون اساسی مشروطیت با قبول استمرار سلطنت (حقانیت خونی) و کنار هم قرار دادن مفهوم «تفویض مردمی» (انتخابات قانونی) و «موهبت الهی» (منشاء قدسی)، پایه گذار پیدایش موجودات «چند زیستی» بسیاری شد که، به خصوص در عهد حاضر، نمونه های آن را بوفور می یابیم: جمهوری اسلامی؛ دموکراسی اسلامی؛ حقوق بشر اسلامی؛ و ....

در عین حال پیروزی خود انقلاب مشروطه هم بالاخره بدون دخالت سادات ممکن نشد. حتی شیخ فضل الله نوری هم از آن رو مزهء طناب دار را چشیده که ادعای سیادت نکرده بود و نمی توانست از حق بیمه سادات استفاده کند و، پس، به فتوای سادات کشته شد. در دوران دکتر مصدق هم سید ابوالقاسم کاشانی را معرکه گردان سیاست می یابیم که عاقبت هم نهضت ملی را به بن بست می کشاند. در همان دوران سید نواب صفوی و سید واحدی رهبران شورش های مردمی اند. در سال 1357 هم سید روح الله خمینی می تواند انقلاب مردم را تصاحب کند؛ و جانشین او نیز سید علی خامنه ای است.

بدینسان، بی آنکه قصد اهانت به بسیار مردمی که خود را «سید» می خوانند داشته باشم، و تنها از دیدگاه نظریه های سیاسی و تئوری حقانیت حاکمیت، باید بگویم که شر «حقانیت خونی سادات» هرگز از سر مبارزات عدالت جویانه و آزادیخواهانه مردم ما کم نشده است. حضور آنان در مواضع رهبری به هیچ روی اتفاقی نیست و از پابرجائی و کارآمدی خرافهء «خون» در حقانیت رهبری، و نیز عقب ماندگی مفرط و مزمن جامعهء ایران از قافله تمدن مدرن خبر می دهد.

نسل من بخوبی از سخنانی که پس از ازدواج محمد رضا شاه پهلوی و فرح دیبا و تولد ولیعهدشان گفته می شد با خبر است. سهراب دیبا، پدر فرح دیبا، سید محسوب می شد و، در نتیجه، فرزند شاه و شهبانوی او ـ با نام «دو زیستی» رضا کورش ـ در رگ های خود هم خون شاهان پهلوی را داشت و هم خون امامان شیعه را و، بدینسان، بر حق ترین پادشاه می توانست باشد.

در برابر اینگونه واقعیت هاست که می توان پرسید: اگر در گذشته چنین کوشش هائی برای تثبیت حقانیت حکومت ها گریز ناپذیر بودند، در دوران پس از مشروطیت، آیا می توان آنها را به چیزی جز اصرار در نادیده گرفتن «حق تفویض شونده مردم» از یکسو، و تأکید بر «موهبت الهی بودن سلطنت»، از سوی دیگر، تعبیر کرد؟

نیز فراموش نکنیم که در عصر پهلوی دوم، و از طریق سازمان اوقاف، چگونه بساط امامزاده ها رونق داشت. شاه در کتابی که در توجیه انقلاب سفید خود نوشت از ماجرای زیارت امامزاده داود و نجات یافتن به دست «حضرت عباس» سخن گفت و شهبانویش برای تقاضای به سلامت جستن از دام انقلاب به حرم های کربلا و نجف پناه برد.

یا بخاطر آوریم که در سال های نخست انقلاب و در اردوی به اصطلاح سوسیالیست های وطنی مان، از همسوئی سوسیالیسم و مارکسیم با اسلام انقلابی سخن گفته شده و اندیشه ای که از بطن انسان مداری مدرن سر زده است با اندیشه ای که اکنون با هزار صورت ارتجاعی از همه جا سر بر کشیده یکی گرفته می شد.

اکنون نیز یکی از مهمترین شاخه های مقاومت سیاسی ما، که سازمان مجاهدین خلق نام دارد، همچنان بر طبل امام و امامزاده پرستی می کوبد، رئیس جمهور منتخب اش در حرم حسین بن علی زیارتنامه خوانی می کند و رزمآیش انقلابی شان با پاسداشت شهدای کربلا (اکنون البته به شکل سینه زنی ارکستره شده) در آمیخته است.

طرفه آن است که همهء این دست اندرکاران گذشته و حال، وقتی در گوشه ای گیر می افتند، اغلب به این توجیه پناه می برند که مردم ایران مذهبی و شیعه و معتقدند و لازم است که، به جای جریحه دار کردن احساساتشان، از باورهاشان به نفع رسیدن به آزادی و سکولاریسم دفاع کرد.

***

به نظر من، بحران کنونی «بحران رهبری» در اپوزیسیون ایران نیز درست از همین سرچشمه ها که بر شمردم نشأت می گیرد. چرا که ما هنوز قواعد یافتن و انتخاب رهبری قانونی در جوامع مدرن را نیاموخته ایم؛ هنوز هیچگونه تشکیلات مدنی که بتواند نامزدهای رهبری سیاسی را بر اساس شایسته سالاری و تخصص معرفی کند بوجود نیاورده ایم و، به احتمال زیاد، همچنان ته دلمان به دنبال «سید اصلاح طلب و خندانی» هستیم که بتواند توده های جوشنده را ـ که در باورمان همیشه حق با آنان است ـ به ما پیوند دهد، تا ما با دل راخت اصلاحاتمان را (به صورتی «بر حق») آغاز کنیم.

اما یقین من آن است که دیگر از این راه های آزموده شده نمی توان به جائی رسید و ما چاره ای جز این نداریم که به خود و اطرافیان و فرزندان و شاگردان و هم میهنانمان آموزش دهیم که برای برحق بودن حاکمیت هیچ چیزی جز انتخاب عموم مردم و رضایت مستمر از کارکرد آن نباید مورد نظر باشد. پیوند خونی با امام و پیامبر و ـ حتی خود خدا! ـ هیچ حقانیتی برای کسی فراهم نمی کند؛ همانگونه که اشراف بر اصول و فروع دین و تفقه و استخراج احکام مذهبی نیز شخص فقیه را از نظر ارتباط با عالم قدس جانشین پیامبر نکرده و در ساحت سیاست و حکومت هم برای او حقی جدا از حقوق همهء مردم بوجود نمی آورد.

و چنین است که امروز عمامهء سیاه سادات شیعی، اگر نشانهء فتح مکرر ایران به دست اسلام و تشیع نباشد، و اگر استفاده از آن خود گواه بر ادعای شدیداً فریبکارانه و خرافی برتری سادات بر عامه مردم بشمار نرود، در هر حال، دیگر در ساحت سیاست و حکومت پشیزی ارزش ندارد.

مفهوم ولایت فقیه

یکی از نتایج مهم توجه به مسئله «حقانیت» بدست آوردن ابزاری برای بازبینی تاریخ تحولات سیاسی در اسلام و خاستگاه های اندیشهء تمدن سوز «ولایت فقیه» است. آشکار است که قایل شدن به برابری «حقانیت» و «مشروعیت» در را بروی اینگونه تحقیقات می بندد و همه تاریخ را در پستوی «مشروعیت داشتن حکومت ها» قفل می کند. اما اگر «مشروعیت» را فقط یکی از انواع «حقانیت حکومت» بدانیم به کلیدی برای گشودن معمای بسیاری از جریانات سیاسی در تاریخ اسلام دست می یابیم و، بدین ترتیب، می توانیم این تاریخ را از این منظر بازخوانی کنیم. بگذارید در اینجا نمونه ای از این بازخوانی را توضیح دهم.

هنگامی که محمد بن عبدالله در مکه بدنیا آمد، حاکمیت آن جامعه کوچک (که بصورت پرده داری بتخانه کعبه متجلی می شد) با فرزند زادگان «عبدمناف» بود که در دو شاخه «بنی امیه» و «بنی هاشم» قرار داشتند. در آن روزگار «حقانیت حکومت» را روش های سنتی انتصاب و خون تعیین می کرد و، در نتیجه، این «پرده داری» در خاندان «بنی امیه» مستقر بود و برای کسی همچون محمد، بعنوان یکی از اعضاء بنی هاشم، راهی برای رسیدن به این منصب وجود نداشت. از جمله وقایعی که می توانست این حقانیت بهم زند یکی تغییر دادن منشاء «حقانیت حاکمیت» بود. و این درست همان جریانی است که با آغاز پیامبری محمد در مکه رخ می کند. به ادعای محمدی که، در پس اعتکافی طولانی در غار حرا، از کوه فرود آمده و به خانه خدیجه باز می گردد، فرشته اعظم «الله»، که جبرئیل نام داشت در آن غار بر محمد ظاهر شده و او را پیامبر عالم غیب کرده است. پس او از کوهستان فرود آمده است تا زمام رهبری جامعه را در دست گیرد و مردمان را به راهی که قرار بود الله تعیین کند رهنمون شود. این رهبری، خودبخود اگر جدی و همه گیر می شد (که ده سالی بعد شد) به حاکمیت سیاسی ترجمه می شد، اما حاکمیتی بود که حقانیت خود را نه از سنت که از اتصال به عالم غیب گرفته بود و می خواست تا روش های انتصاب و رابطه خونی را براندازد و برای حاکمیت منشائی الهی برقرار سازد.

این حاکمیت در شهرک «یثرب» (که، پس از کشتار یهودیان دعوت کننده پیامبر، به نام «مدینه النبی» مشهور شد) به بار نشست و محمد نخستین حاکم دولتی شد که حقانیت خود را از گزینش الهی برگرفته و از سنت و رأی مردم بری بود چرا که هر که با محمد «بیعت» می کرد او را به پیامبری بر نمی گزید بلکه تنها حقانیت الهی حاکمیت او را تصدیق می کرد.

اما روزی که پیامبر اسلام دیده از جهان فرو بست جامعه مدینه (با حدود 10 هزار سکنه) با بحرانی عمیق روبرو شد. با مرگ مظهر حقانیت الهی و لزوم ادامه حاکمیت، بحث در منشاء حقانیت حاکمیت در مرکز امور سیاسی آن جامعه قرار گرفت. به آنها گفته شده بود که «از خدا و رسول خدا و صاحبان امر در میان خود اطاعت کنید». دو قسمت نخست این حرف واضح بود. آنک نه خدا و نه رسول خدا هیچکدام مستقیماً بر مسندی دیداری و شنیداری ننشسته بودند تا بتوان از آنان ـ بعنوان حاکمان بر حق جامعه ـ اطاعت کرد. پس باید در مورد «صاحب یا صاحبان امر در بین خود» توافق می شد. و، چنانکه سیر حوادث نشان داد، این توافق با بازگشت به سنت ـ اما برای شروعی تازه ـ انجام شد. یعنی، از لحاظ نظری، همگان پذیرفتند که که برای یافتن «حقانیت حکومت» به شیوه «سنتی» برگردند چرا که در ورودی به «حقانیت الهی» با مرگ پیامبر بسته شده بود.

گزینش نخستین «خلیفهء رسول الله» (به معنی «جانشین پیامبر الله») بصورتی صد در صد سنتی انجام گرفت. اشراف مدینه (از مهاجران و انصار) به خلافت ریش سفید قبیله، ابوبکر، رأی دادند و با او بیعت کردند و از دیگران هم خواستند که چنین کنند.

اگر گرد و خاک جعلیات تاریخی شیعیان را کنار بزنیم، براحتی می توانیم ببینیم که استدلال های مخالفان این انتخاب و بیعت به شیوه سنتی هم، در آن روزگار آغازین، همچنان در درون تصور «حقانیت سنتی حکومت» جای داشت و آنان ـ در برابر آن «انتخاب» ـ به اصل «انتصاب» (که صورتی از شق «حقانیت سنتی» است) توسل می جستند. در واقع، همهء اهمیت واقعهء «غدیر خم» در طول تاریخ اسلام نه آن است که امروزه شیعیان بدان نسبت می دهند. در آن روزگاران نخستین، استدلال مخالفان خلافت ابوبکر آن بود که پیامبر قبل از مرگش و در استراحت پس از بازگشت از مراسم حج در آبگیری به نام «غدیر خم»، علی ابن ابیطالب را بعنوان جانشین خود «منصوب» کرده و از مردمان برای این «انتصاب» بیعت گرفته است. هیچکس، حتی تا اواسط عهد اموی، یعنی پمجاه سالی پس از مرگ، از کسی نشنید که حقانیت علی برای حاکمیت منشائی الهی دارد. طرفداران او «حقانیت انتخابی» ابوبکر در «سقیفه بنی ساعده» را نوعی کودتا بر علیه «حقانیت انتصابی» علی می دانستند. بهر حال، این قائله پس از بیعت کردن علی با ابوبکر پایان گرفت و جریان نهادسازی در جامعه جدیدالتأسیس مدینه و گسترش حکومت اسلامی آغاز شد. علی با عمر و عثمان نیز، که هر دو از طریق همان روش سنتی برگزیده شدند بیعت کرد، با آنان در امور کشور داری همکاری داشت، و به نوعی رئیس شورای مصلحت حکومت اسلامی مدینه بود. در یکی از خطبه «نهج البلاغه» (که ظاهراً مجموعه خطبه ها و گفتارهای علی بن ابیطالب است و سندی است که سی سد و اندی سال پس از مرگ او بوسیله شیعیان امامی ـ و نه سنی ها ـ گردآوری شده) می خوانیم که او عمر را رهرو پیامبر و خودرا تابع عمر می داند و از او به عنوان «امید اسلام» نام می برد.

جریان «حقانیت سنتی حکومت» اما در پایان خلافت عثمان بکلی در هم شکست. اعراب (بخصوص اعراب آمده از جنوب سبه جزیره عربستان و یمن) که دیرتر به قافله اسلام پیوسته بودند و از آنان بعنوان سربازان خط مقدم جبهه جنگ در ایران استفاده می شد و در سلسله مراتب دیوانی ـ که در عهد عمر بوجود آمد ـ در مرتبه پائینی قرار داشتند و کمترین سهم را غنائم حاصل از فتح ایران بدست می آوردند، بعنوان اعتراض به سوی مدینه بازگشتند، بر ظلم عثمان شوریدند، او را کشتند و جامعه اسلامی را با مشکل گزینش خلیفه بعدی روبرو کردند؛ چرا که تا آن زمان سه خلیفه اول را اشراف مدینه انتخاب کرده بودند اما حالا سربازان پابرهنه «جند اسلام» خلیفه را کشته و خود به رایزنی برای انتخاب خلیفه چهارم پرداخته بودند. این رایزنی به گزینش علی بن ابیطالب انجامید. گزینشی که به هیچ روی موافق نظر اشرافیت جامعه اسلامی نبود و برای آن «حقانیت» خاصی قائل نبودند. هم از این رو بود که عایشه، همسر محبوب پیامبر، همراه با صحابی سرشناسی همچون طلحه و زبیر از یکسو و معاویه که از جانب عثمان حاکم سوریه شده بود (یعنی، پسر ابوسفیان، رئیس مکه در زمان آغاز پیامبری محمد و دشمن شماره یک او که در سال آخر عمر پیامبر اسلام آورد)، از سوی دیگر، بر علی بن ابیطالب تاختند و کار را به «حکمیت» رساندند که طی آن علی از خلافت خلع شد و معاویه جای او را گرفت. در اینجا هم علی از حقانیت سنتی حکومت خود گذشت.

می بینید که در همه این ماجرا ها «حقانیت حکومت» امری سنتی محسوب می شده است؛ چرا که نه هنوز تصور دموکراتیک حاکمیت مردم از ذهن کسی گذشته بود و نه از حقانیت ناشی از اتصال با عالم غیب سخنی می رفته است. اساساً با قائل بودن به اینکه شخص خلیفه جانشین پیامبر است حقانیت او هم جنبه سنتی و هم جنبه شرعی داشت و به اصطلاح امری چارمیخه محسوب می شد.

با پیروزی معاویه و اندکی بعد کشته شدن علی، خلافت بدست آمده با زور شمشیر این بار به حقانیت سنتی نوع دیگری روی کرد که تا آن زمان از آن استفاده نشده بود. حقانیتی که موجب شد مفهوم «امامت» در برابر «خلافت» سر برکشد. مخالفان

معاویه و خاندان ابوسفیان که دیگر استدلال ناظر بر «انتصاب علی» را برای برکشیدن بازماندگان او کارا نمی دیدند به نظریه «وراثت خونی» رو کردند و از نظرشان «امام» کسی شد که حقانیت خود را از پیوند خونی اش با پیامبر بدست می آورد. در این ساحت، خون جای نصب را گرفته و یک نوع حقانیت سنتی را جانشین نوعی دیگر می کرد.

فرزند بزرگتر علی، حسن، بر اساس همین نظریه خود را جانشین پدر خواند و در واقع مبتکر زنده شدن نظریه «پیوند خونی» برای اثبات حقانیت حکومت خود گردید. اما بلافاصله مقهور معاویه شد و تن به خلافت او داد. اندکی بعد معاویه، در محیطی سرشار از رعب و وحشت، از همین نظریه «پیوند خونی» استفاده کرد و از دیگران برای پسرش ـ یزید ـ بیعت گرفت و او را جانشین خود ساخت. بدینسان در هر دو اردوی متخاصم نوع خونی حقانیت سنتی مورد استفاده قرار گرفت و مستقر شد. معاویه می گفت من از خاندان عبد مناف و ابو سفیانم که ده ها سال حاکم مکه بوده اند و عثمان، خلیفه سوم مسلمین به من امارت داده است و در عین حال حق غصب شده بوسیله سربازان شورشی و علی را با شمشیر ستانده ام و از این پس نیز این حق را به همخونانم منتقل می کنم. حسن هم می گفت که من پسر علی و نوه پیامبر هستم و خلافت حق من است. در این برخورد سیاسی اما، حسن بن علی، با گرفتن غرامت ها و پاداش های هنگفت به نفع معاویه کنار رفت. و معاویه مرکز خلافت را از مدینه به دمشق منتقل کرد.

پس از مرگ معاویه و آغاز تنش های سیاسی همگام با خلافت یزید، ادعای حسین بن علی (فرزند دیگر علی) در برابر یزید (صرفنظر از دلایل سیاسی آن که مورد بحث من در این مقاله نیست) و ادعای محمد بن علی موسوم به حنفیه (برادر دیگر حسن و حسین) همه از همین «حقانیت سنت خونی» سرچشمه می گرفت. اما هیچ کدام از این ادعا ها راه بجائی نبردند و خلافت در خاندان معاویه پایدار شد و سلسله «امویان» تا سده ای دیگر ادامه یافت.

در تمام این دوران، مخالفین حکومت اموی برای اثبات حقانیت ادعای خود نسبت به حاکمیت جامعه اسلامی همه بر نظریه «حقانیت سنتی پیوند خونی» تکیه می کردند و هرکس که مدعی رهبری «اپوزیسیون اموی» می شد، دلیل حقانیت خود را در ارتباط خونی داشتن با پیامبر می جست. نمونه اش شورش زید بن علی بن حسین بن علی است که سکوت پدرش (زین العابدین) را بر نمی تابد، فرقه شیعیان زیدی پنج امامی را ایجاد می کند، اما در کوفه بشدت سرکوب می شود. بدینسان مدعیان (که رهبران گوناگون فرق شیعه محسوب می شدند) برتری خود را بر بنی امیه به لحاظ قرابت خونی با پیامبر می دانستند، هرچند که بنی امیه و بنی هاشم هم هر دو از فرزندان و بازماندگان عبدمناف مکی محسوب می شدند و با هم پیوند خونی داشتند. در واقع، دعوا در میان دو خاندان مکی جریان داشت.

در اواخر عهد اموی بود که ماجرا بشدت بالا گرفت و افراد مختلفی از طایفه بنی هاشم (خاندان پیامبر) وارد کارزار سیاسی زیرزمینی شدند و به صورتی مخفیانه به یار گیری پرداختند. در همین دوران بود که شاخه ای از درخت بشدت رشد کنندهء «غلو» در دل همه فرقه های شیعی رشد کرد. بنظر من، دو عامل در مورد شیوع این غلو مؤثر بوده اند. یکی شرکت وسیع طبقات کشاورز و زحمت کش اما بی سواد و بشدت خرافاتی بوده است و دیگر نفوذ اندیشه های ماقبل اسلام ایرانی در مورد حقانیت حاکمیت. در واقع، با ورود دهقانان ایرانی ناراضی به کازارهای سیاسی که شیعه خوانده می شدند، این اندیشه در دل فرقه های شیعی رشد کردن گرفت که خون پیامبر خونی عادی نیست و در گوهر خود دارای خاصیتی است که خون های دیگر فاقد آنند. بدینسان، صورت های مبتذل و عامی شده اندیشه «فره ایزدی» که شاهان ایرانی را از بقیه ممتاز می کرد و بوسیله پیوند خونی قابل انتقال بود، در مرکز تصور تازه از امامت شیعی جای گرفت.

پیروزی ابومسلم و برافتادن بنی امیه در سد و سی سالی پس از هجرت پیامبر به مدینه، با این واقعیت همراه بود که از میان مدعیان امامت که حقانیت خود را بواسطه ارتباط خونی با پیامبر می دانستند برنده فرزندان عموی پیامبر که عباس نام داشت بودند. بدینسان، فرزندان علی (بخصوص جعفر صادق) بازی را به عموزادگان پیامبر باختند و سلسله بنی عباس، که، با رسیدن به قدرت، نام خلیفه را بر امام ترجیح دادند، تأسیس شد. باری، برخلاف تصور امروزی سیعیان، منشاء حقانیت حکومت خلفای عباسی از یکسو از این واقعیت می آمد که با پیامبر همخون بودند و، از سوی دیگر، مبتنی بر این فرض بود که خلافت (مسند «صاحب امر مسلمین» که در لقب «امیرالمؤمنین» تجلی می یافت) اساساً دارای حقانیتی شرعی است.

اعضاء خاندان علی، در برابر باختی که امید آنان برای رسیدن به حاکمیت را بر باد می داد، در جستجوی آن برآمدند تا حقانیت طلب خود و عدم حقانیت خلافت بنی عباس را از راه تازه ای به اثبات برسانند؛ چرا که دیگر از راه اتصال خونی کلی با پیامبر نمی شد مسئله را حل کرد. اینجا بود که یکباره یک چهره گمشده در تاریخ اسلام، پس از قرنی، از تاریکی بیرون آمد و جنبه ای مرکزی یافت. در واقع، آنچه علویان صاحبان پیوند خونی با پیامبر را از عباسیان ـ و یا هر نوع صاحب پیوند خونی دیگری ـ ممتاز می ساخت اتصال از طریق علی نبود بلکه اتصال از طریق فاطمه (دخت پیامبر) بود که باید اهمیت می یافت؛ چرا که، با مرکزی کردن چهره فاطمه در نظریه «حقانیت حکومت»، هم مدعیان دیگر پیوند خونی با پیامبر (یعنی، حتی فرزندان دیگر علی بن ابیطالب از زنان دیگرش) را ناحق می کرد و هم تنها فرزندان فاطمه می توانستند ادعای حقانیت سنتی و خونی برای بدست گرفتن حاکمیت بر جامعه را عرضه بدارند.

بدینسان، در دوران طولانی خلافت عباسی، حقانیت ادعای رهبران معاند آنان نه از ارتباط با علی که از «فاطمی» بودن آنان سرچشمه می گرفت. در کنار این جریان، مفهوم کلی «سیادت» (به معنی آقائی) که به همه اعراب فاتح ایران اطلاق می شد (همانگونه که هندی ها انگلیس ها را «صاحب» می خواندند)، رفته رفته فقط به فرزندان فاطمه تعلق گرفت. سید کسی بود که از طریق اتصال به فاطمه با پیامبر پیوند خونی داشت و به لحاظ داشتن چنین خون گرانقدر و معجزه آسائی شاهزاده ای محسوب می شد که می توانست مدعی برحق حکومت اسلام هم باشد.

در عهد آل بویه روزگار سادات سخت رونق گرفت و بنا بر فتوای دینکاران شیعی آنها وارث پیامبر و سهم امام بگیر شدند، اما چون این سخنان در جوامع سنی شهرنشین بردی نداشت، این سادات باید تا رسمی شدن تشیع امامی در عهد صفویه صبر می کردند. پس از آنکه شاه اسماعیل صفوی ـ برای تحکیم حقانیت حکومت خود ـ مدعی شد که جد اندر جد سید بوده است، یکباره دنیا به کام سادات شد، از هر روزنی سیدی بیرون آمد، و فقها هم با عمامه های سیاه و سفید از هم متمایز شدند و آخوند با عمامهء سیاه بسیار محترم تر از آخوند سفید عمامه شد.

بدینسان، می توان چنین نتیجه گرفت که حقانیت حکومت در سراسر تاریخ اسلام بصورت سنتی، ابتدا در شکل انتصابی و سپس در شکل پیوند خونی، مطرح بوده و هر یک ـ در عین حال ـ خود را واجد «حقانیت شرعی» دانسته و مخالف خود را «نامشروع» خوانده اند. در واقع، همه این تحولات تئوریک برای تعیین «صاحب امر» ی است که بجای الله و رسولش حقانیت حکومت می یابد. در تسنن، مشروعیت خلیفه را امر «انتخاب» و سپس «انتصاب» و «همخونی» تعیین می کرد و در تشیع این امر از طریق «انتصاب» و سپس «همخونی» و عاقبت به شکل «فاطمی بودن» معین می شد.

در پایان جالب است که مظر خواننده را به این نکته جلب کنم که حکومت اسلامی مسلط بر ایران، با همه شعبده بازی های ظاهری که در «جمهوری» بودن آن بکار رفته، از یکسو حقانیت خود را از طریق بحث در «مشروعیت» خویش مطرح می کند و، از سوی

دیگر، حاکم اصلی را «امام» می خواند و او را از میان «سادات فاطمی» بر می گزیند. با توجه به آنچه آمد و نیز با توجه به سوابق و توانائی های بازیگران صحنه سیاست در حکومت اسلامی فعلی ایران، به یقین می توانم گفت که اگر خامنه ای عمامه سیاه و رفسنجانی عمامه سفید نبود، وضع حاکمیت در ایران اکنون شکل دیگری داشت.

حاکمیت شرعی ـ خونی ـ انتصابی ولایت فقیه و نشستن آن بر جای حاکمیت خونی ـ سنتی پادشاهی، به خوبی به ما نشان می دهد که جامعه ایرانی هنوز تا چه حد از رسیدن به دوران مدرن و برقراری حکومتی با «حقانیت قانونی» به دور است.

حکومت دینکاران و جمهوریت

از آنجا که حکومت دینکاران، از یکسو با نام «ولایت فقیه» و از سوی دیگر با عنوان «جمهوری اسلامی»، همچون یک شتر مرغ سیاسی، خود را دارای مشروعیت اسلامی و نیز قانونیت ناشی از وجود انتخابات و مشارکت مردم، می داند و ـ بدینسان ـ حقانیت حکومت کردن فقیه و تسلط شریعت بر قوانین روزمره را چهار میخه می کند، ضرورت دارد که به همه این ادعاها رسیدگی شود و واقعیت آنها روشن گردد.

در فصول گذشته کوشیدم نشان دهم که جوامع بشری، با گذر از حقانیت قدسی (از طریق اتصال به عالم غیب) و حقانیت سنتی (از طریق تصاحب میراث و، سپس، ارتباط خونی)، عاقبت، با شروع عصر مدرن، توانسته اند به مفهوم حقانیت قانونی برسند. و همین مفهوم است که حق حاکمیت را از آن مردم می داند و معتقد است که مردم این حق را، از طریق انجام انتخابات آزاد، به نمایندگانشان تفویض می کنند. از این منظر که بنگریم می بینیم که حکومت مدرن دموکراتیک در ذات خود «جمهوری مدار» («جمهور» به معنای توده مردم) است، حتی اگر پادشاه بی اختیار و مسئولیتی را هم، بعنوان نماد وحدت ملی، نگاه داشته باشد. و در این حکومت جمهوری مدار است که حق حاکمیت مردم به رسمیت شناخته می شود و آنان، از طریق اعمال این حق، برای انجام امور روزمرهء خود مستخدمینی را انتخاب می کنند و بخش های مختلف حکومت را بصورت مشروط و موقت به دست آنها می سپارند، و شاهی هم اگر بر تخت خود نگاهداشته شده باشد خکم یکی از همین نمستخدمین» را دارد و بر سر سفرهء مردم نشسته است.

اما جمهوری اسلامی ایران، با همهء ادعای جمهوری بودنش، درست بر اساس نقض کامل حق جمهور و، در نتیجه، شرط انتخابی بودن رهبری آن، بوجود آمده است. این نکته ای است که باید به روشنی توضیح داده شود تا معلوم گردد که چگونه جنبش غیر دینی، ضد دیکتاتوری و ضد سلطنت (از باب تسلط) و آزادیجواه و دموکراسی طلب نسل ما، از طریق شعبده بازی های شگرف آیت الله خمینی، تبدیل به نهضتی اسلامی، دیکتاتوری طلب، خواستار سلطنت (این بار به صورت سلطهء ولی فقیه)، ضد آزادی و منکر دموکراسی شد و همهء متوهمین به جمهوریت خود را نیز ـ یکی یکی ـ در آتش بیداد خویش سوخته و از بین برد.

یعنی، اگر «قانونیت حاکمیت» را ناشی از جمهوری مداری نظام، در شکل شرکت مستقیم مردم برای انتخاب آزاد و مستقیم رهبران مشروط و محدود، بدانیم باید نشان دهیم که چرا حکومت اسلامی مسلط بر ایران دارای حقانیت قانونی نیست، یا ساده تر بگویم، اساساً «قانونی» نیست، هرچند که هم نامش «جمهوری» است و هم انتخابات دارد و هم می کوشد تا مردم را در شرکت هرچه وسیع تر در انتخابات تشویق کند. به عبارت دیگر،از آنجا که مردم ایران در انتخاباتی آزاد شرکت نکرده و نمایندگان خویش را مستقیماً بر نمی گزینند، از آنجا که رهبر را مجلس خبرگان انتخاب می کند و نامزدهای ریاست جمهوری و مجلس را شورای نگهبان، از آنجا که حکومت رهبر نه از لحاظ زمانی محدود است و نه به شرایط خاصی مشروط، و نیز از آنجا که اعضاء مجلس شورا دارای اختیارات نیستند و کارشان هم از جانب شورای نگهبان و هم از طریق وسیله ای به نام «حکم حکومتی»، که از جانب رهبر صادر می شود، حد می خورد، حکومت اسلامی ایران دارای وجاهت قانونی نیست و به صورت یک نیروی اشغالگر غیرقانونی بر ایران فرمان می راند.

توجه کنید که در جامعه شناسی سیاسی معنای «حکومت قانونی» و «غیر قانونی» ربطی به «رعایت مفاد قانون اساسی یک کشور از جانب طرفین ماجرا» ندارد و این دو مفهوم با هم یکی نیستند. اتفاقاً در مجموعه مفاهیم جامعه شناسی سیاسی،

شرط اول قانونیت واقعی یک حکومت مطابق بودن قانون اساسی متبوع آن با موازین حکومت مدرن دموکراتیک و، سپس، پایبندی مجریانش به آن موازین است. بر این اساس است که می گویم حکومت اسلامی ایران، حتی اگر همهء پیش بینی های قانون اساسی اش اجرا شود، نمی تواند دارای وجاهت قانونی باشد، چرا که این قانون اساسی دقیقاً برای فلج کردن نیمهء ظاهراً «جمهوری مدار» حکومت تدوین شده و حقوق طبیعی مردمان را از آنان سلب کرده است.

و، بر این پایه، جای عجب نیست که می بینیم همگام با آگاه شدن هرچه بیشتر مردم و آشکار شدن ضدیت بنیادین این حکومت با جمهوریت مداری ِ ظاهری ِ آن، رفته رفته تأکید رهبران اش بر «مشروعیت» آن (در برابر «قانونیت» اش) نیز بیشتر می شود و این حاکمیت غیرقانونی، با توسل به دلایل «شرعی ِ» محق بودن خود، در واقع، مشت بنیانگزار و عمله و اکره مجلس تدوین کنندهء قانون اساسی اش را باز تر می کند.

در این راستا است که توجه به معناها و سایه روشن های آنچه که در حوزهء مباحث نظری مربوط به مشروعیت حکومت (به جای قانونیت آن) از جانب بزرگان حکومت اسلامی مطرح می شود اهمیت فراوان می یابد. آنچه در پیش و پس تشکیل مجلس خبرگان رهبری اخیر گذشت بیانگر روند رو به رشد بریدن از ادعای قانونیت و پرداختن به ادعای مشروعیت رژیم اسلامی است.

در این مورد باید توجه داشت که در همان 27 سال پیش، هنگامی که آقای خمینی «مجلس موسسان» را تبدیل به «مجلس خبرگان» کرد، پایه های گریز از جمهوریت و قانونیت و گرایش به سلطنت و مشروعیت را استوار ساخت. و اکنون، آقای خامنه ای هم در سخنان خود به هنگام «شرفیابی» اعضاء مجلس خبرگان، بر وجوب این «اشرافیت خبرگان بر مردم عادی» اشاره کرده و بر اهمیت نقش آنچه او آن را «خواص» نامیده در ساختار حکومت اسلامی تأکید نموده است. آشکار هم هست که برای بریدن از جمهوریت و قانونیت و رسیدن به سلطنت و مشروعیت باید از «عوام» (معادل لفظ «دمو» در مفهوم «دموکراسی») برید و پای «خواص» را پیش کشید.

البته شاید گفته شود که در نظام های دموکراتیک هم، با عنایت به لزوم «شایسته سالاری» و اهمیت «تخصص»، انتخاب شدگان هم مآلاً «خواص» جامعه را تشکیل می دهند و، در نتیجه، توجه دادن به ماهیت و نقش «خبرگان» و «خواص» سخنان خارق العاده ای نیست. اما این نکته تنها در صورتی درست است که، از یک سو، معنای «خبرگان» و «خواص» با معنای «شایستگان» و «متخصصان» یکی باشد و، از سوی دیگر، این شایستگی و تخصص به امر حکومت (یا، به تعبیر امروزیان، «مدیریت جامعه») بر گردد.

حال آنکه مهمترین انحرافات حکومت اسلامی از مبانی عام دموکراسی در همین ساحت صورت می گیرید. مثلاً دو هفته پیش، در شهر مشهد، «همایشی» بر پا بود به نام «خواص؛ رسالت‌ها و مسوولیت ها» که در آن به روشن کردن نقش «خواص» یا «خبرگان» در حکومت اسلامی پرداخته شد. ستارهء این مجلس هم آیت الله مصباح یزدی، رییس موسسهء آموزشی و پژوهشی امام خمینی، بود که اکنون، با پیروزی شاخهء نظامی مدرسهء حقانی، می رود تا نقشی مرکزی را در بازی حکومت ولایت فقیه بازی کند ـ البته اگر گردش روزگار و حوادث همیشه غافلگیر کنندهء آن بگذارند.

اگر به نوع استدلال و محتوای سخنان آقای مصباح یزدی در این همایش به دقت توجه کنیم می بینیم که ایشان چگونه، در ضمن کاربرد استدلال های ظاهراً عقلی، کلیهء حقوق مردم را از آنان سلب کرده و مبنای حقانیت حکومت اسلامی را از «قانونیت» به « قدسیت» بر می گرداند و کلاً جمهوریت حکومت را نه معقول، نه شرعی، و نه شدنی می داند.

ایشان از آنجا آغاز می کند که «زندگی اجتماعی بشر، که نتیجه آن تمدن است، اقتضائات خاصی دارد... بسیاری از دانشمندان، دوام تمدن را به "تقسیم کار" می‌دانند. انسان ها در زندگی اجتماعی، به همدیگر یاری می‌رسانند و بازده کار، به صورت تصاعد هندسی، بالا می‌رود. از این رو، عقلای جهان به دنبال زندگی اجتماعی هستند.» و این سخن راه را برای نخستین استنتاج اشان باز می کند که: «این تقسیم کار، به خودی خود، مزیتی برای صاحبان کار به وجود نمی‌آورد. تا این جا، مسئلهء خواص پیش نمی‌آید. هر کس در هر کاری، دارای تخصص باشد، تجربه کسب می‌کند ولی در موقعیت اجتماعی او برتری حاصل نمی‌شود.»

آنگاه ایشان به موردی استثنائی اشاره می کند که موجب می شود «متخصصان» به «خواص» تبدیل شده و نسبت به دیگران دارای «برتری» شوند. می گوید: «مدیریت، بر سایر مشاغل و گروه ها نوعی اشراف و فرمان روایی دارد. از این جاست که مسئلهء خواص مطرح می‌شود. یعنی جامعه به دو دسته تقسیم می‌شود: "افرادی که بر دیگران اشراف دارند، برای دیگران مقررات وضع می‌کنند، و یا به اجرای قوانین می‌پردازند" خواص هستند؛ و "دیگران که شأن اشراف بر کارهای دیگر را ندارند" غیرخواص هستند... و پست‌ها و مناصبی که باید خواص اشغال کنند، ضرورتی اجتماعی و از ضرورت های حکومت است.»

تا اینجای ماجرا هنوز می شود سخنان فوق را نوعی بیان آخوندی مباحث علم سیاست دانست؛ بخصوص که اضافه می کند: «وجود افراد با صلاحیت برای تصدی جایگاه های مدیریتی امری ارزشمند است و اگر افرادی به ناحق پست‌ها را تصدی کردند، باید آنان را از این پست ها پایین آورد و شایستگان را بر جایشان نشاند.»

در اینجا با دیدن مفاهیمی همچون «صلاحیت» و «شایستگی» این تصور پیش می آید که آقای مصباح همچنان در راه درست گام بر می دارند. اما، مشکل آنجائی پیش می آید که ایشان (به عنوان آشکارگوترین آخوند حاضر در صحنهء سیاسی ایران) «صلاحیت» و «شایستگی» را (که موجب تخصص در امر مدیریت جامعه می شوند) تنها در وجود «معصومین» یافته و به همین دلیل به مشکل اساسی شیعیان امامی در دوران غیبت کبرای امام دوازدهم اشاره می کنند و می گویند: «دوران غیبت شرایط خاصی را در مسایل سیاسی و اجتماعی بر شیعیان تحمیل کرده که مربوط به فلسفه سیاست است. بشر تاکنون نتوانسته پاسخ درستی به این مساله بدهد. آن مساله این است که یک انسان از کجا دارای این حق می‌شود که بر دیگران حکومت کند؟»

بدینسان رشتهء تفکر آقای مصباح هم عاقبت به مسئلهء «حقانیت حکومت کردن» ـ آن هم در زمانه ای که ارتباط آدمیان با عالم غیب قطع شده است ـ می انجامد و از اینجا ببعد است که کنه استدلال ایشان آشکار می گردد: «خدای متعال بشر را برای هزاران سال بلاتکلیف رها نمی‌کند... حضرت امام خمینی (ره) فرمودند در رأس حکومت باید فقیهی قرار گیرد که به نصب عام باشد... بزرگان ما، همسو با روح اسلام، فرموده‌اند که وقتی تعیین رهبر به نصب خاص {منظور پیامبر و امام است} نباشد، بر عهده مردم است اما {کدام مردم؟} مردمی که صلاحیت اظهار نظر داشته باشند {منظور خواص هستند}... همهء عقلا برای کسب صلاحیت یک فرد، از هم طرازهای وی می‌پرسند. اینان همان خبرگانند. خبرگان را هم طبق آموزه‌های اسلامی انتخاب می‌کنند. مردم از میان افرادی که در مظان تشخیص ویژگی‌های ولی فقیه هستند، بهترین‌ها را انتخاب می‌کنند و این خبرگان منتخب مردم، رهبر را از میان افراد محدود شناسایی می‌کنند. هیچ راهی عاقلانه‌تر و اطمینان بخش تر از این برای شناسایی ولی فقیه وجود ندارد.»

توجه کنید که ایشان چگونه و بی هیچ استدلالی، خط اصلی بحث را رها کرده و این امر را، آن هم به صورتی بدیهی انگاشته شده، مطرح می کند که «متخصص مدیریت» جامعه کسی نیست جز «ولی فقیه». ایشان توضیح نمی دهد که چرا و چگونه

یک آخوند پرورش یافته در «حوزه» شایسته ترین و متخصص ترین کس برای مدیریت پیچیده‌ء یک کشور بزرگ است و، با گذشتن سریع از سر این مسئله، به نحوه‌ء «انتخاب» او پرداخته و این حق را نیز از مردم سلب و به «خبرگان» واگذار می کند.

اما این پایان ماجرا نیست، چرا که اگر توجه کرده باشید ایشان می گویند: «خبرگان منتخب مردم، از میان افراد محدود، رهبر را شناسایی می‌کنند». گزینش واژه «شناسائی» بجای «انتخاب» در اینجا شاه کلید ماجرائی است که بکلی ریشه های حاکمیت ولایت فقیه را از زمین بریده و به آسمان وصل می کند. ایشان در این مورد توضیح می دهد که: «مردم یا خبرگان منتخب، پست رهبری را به کسی نمی‌دهند، بلکه مردم، می‌گویند تحقیق کردیم و نماینده‌ء خبره‌ء خود را انتخاب کردیم و خبرگان برای شناسایی آن فردی که در بین مجموعه‌ای به عنوان عام، نصب‌شده، رهبر را شناسایی و معرفی می‌کنند. پس نصب رهبر توسط امام معصوم (ع) انجام شده است.»

اما باید هنوز صبر داشت، چرا که یک قدم دیگر به «مردم زدائی کامل» از حکومت اسلامی باقی مانده است. ایشان، در جوار این احتجاجات، مضرات «روش های دیگر انتخاب حاکم» را هم توضیح می دهد تا امری ناگفته نمانده باشد. می گوید: «مساله این است که یک انسان از کجا دارای این حق می‌شود که بر دیگران حکومت کند؟ دانشمندان غربی از پاسخ به این سوال عاجزند و آخرین نظریه‌ء آنان "دموکراسی" است. یعنی، مردم به متصدیان حکومت حق حاکمیت می‌دهند... یکی از اشکالات این است که اگر پنجاه درصد مردم به اضافه یک نفر، به فردی رای دهند، اطاعت از او بر همه لازم است. چرا این فرد بر پنجاه درصد منهای یک نفر دیگر باید حکومت کند؟ این یک نفر خیلی شناور است؛ با این حال آنان می‌گویند پاسخی بهتر از این نداریم. این نظریه‌ء به شدت لرزان چگونه می‌تواند سرنوشت ملل را تعیین کند؟ جالب اینجاست که لیبرال دموکراسی را اوج تمدن بشر هم می‌دانند!.. اما ما مسلمانان از پاسخ به این پرسش، درمانده نیستیم؛ زیرا به خدا باور داریم. خدایی که حق دارد بگوید: "اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم". اگر این آیات در قرآن نیامده بود، اصاله البرائه جاری می‌کردیم اما با وجود این همه آیات درباره‌ء اداره‌ء حکومت، نمی‌توانیم مانند لیبرال دموکرات ها ساز و کار حکومت را تعیین کنیم. اگر تورات یا انجیل جای قرآن بود، شاید می‌توانستیم چنین کنیم».

و نکته آخر اینکه: «طبق تحقیق، از صدر اسلام تاکنون، من ندیده‌ام هیچ فقیه شیعی گفته باشد که حاکم اسلامی با رای مردم حق حکومت پیدا می‌کند؛ مگر یک نفر {گویا منظور آیت الله منتظری است} که این اواخر با احتمال و تردید گفته است. با وجود چنین اتفاق و اجماعی در میان دینکاران شیعه، آیا وجهی برای تمسک به تئوری لیبرال دموکراسی وجود دارد؟ آیا باید اسلام را از رییس‌جمهور آمریکا یا نظریه‌پردازان غربی فرا بگیریم؟»

بدینسان، همین دو هفته پیش، آقای مصباح یزدی، در مشهد، به ته خط رسیدن جمهوریت و قانونیت جمهوری اسلامی را، با زبان «علمی» علماء اسلام، اعلام داشته و برای اثبات حقانیت آن راهی جز توسل به نظریه‌ء «نصب ولی توسط معصوم» باقی نگذاشته است. معنای این سخن آن است که حکومت ولی فقیه بر ایران اساساً با موافقت و گزینش مردم تعیین نمی شود تا جمهوری و قانونی باشد؛ بلکه او را امامی که 1000 سال پیش از نظرها غایب شده منصوب می کند و مردم باید راه بیافتند و «خبرگانی» را پیدا کنند که قدرت آن را داشته باشند که این «منصوب از ناحیه‌ء معصوم» را «شناسائی» کنند. و چون صاحب این «حق قدسی» شناسائی شد دیگر همه‌ء حقوق از آن اوست و مردم در برابر اراده اش کلاً مسلوب الحق و اختیارند.

باری، گفتم که این سخنان آقای مصباح اصلا تازه نیست و، لذا، در آینده خواهم کوشید نشان دهم که چگونه همین سخنان بوسیله خود بنیانگزار جمهوری اسلامی، اما با کلامی پیچ و تاب دارتر، بیان شده است.

دینکاران و آزادی

داستان کاریکاتورهای دانمارکی و برانگیخته شدن خشم مسلمین بحث های گوناگونی را در مورد ماهیت و جایگاه آزادی بیان در جهان کنونی موجب شده است. در این میان اما آنچه توجه را بیش از همه بخود جلب می کند رابطه خاصی است که بین مفهوم «آزادی بیان» بطور عام و «جلوگیری از اهانت به مقدسات» بطور خاص برقرار شده و سر دمداران دیگر ادیان هم، با استفاده از فرصت برانگیخته شدن خشم مسلمانان، به بلند کردن صدای خویش و سهم خواهی برای خود برخاسته اند. براستی هم اگر «اهانت» (که به معنای آن خواهم پرداخت) نسبت به پیامبر مسلمین ممنوع است، خود بخود، همین ممنوعیت را می توان هم به پیامبران «اولوالعزم» (آیا می دانید چند نفرند؟) و هم به پیامبران دست دوم (که در روایت عامه 120 هزار نفرند) نیز تسری داد. آنگاه، اهانت کردن به این صد و بیست هزار و اندی نفر که ممنوع شد، باز خودبخود، می توان از آن برای ممنوع ساختن اهانت (به معنایش خواهیم رسید) به هزار و یک شخص و امر و مکان و زمان دیگر هم کمک گرفت.

خبرگزاری ها خبر داده اند که در آخرین روزهای سال 84، «نزديك به 200 دانشمند و رهبر مذهبي دنيا، در اجلاس بين‌المللي تعامل سازنده اديان الهي، براي تعيين چارچوبي براي نظم جهاني با هدف جلوگيري از اهانت به مقدسات ديني و تمركز بر مشتركات و تفاهم اديان، در اصفهان گردهم آمدند... اين همايش دو روزه با قرائت فرازهايي از چهار كتاب آسماني توسط قاري قرآن، آرش آبايي از جامعه يهوديان، بيگلريان نماينده ارامنه در مجلس و بهزاد نيك دين موبد اصفهان و با حضور نمايندگاني از اين اديان آغاز بكار كرد. در اين مراسم آيت الله جوادي آملي، و حجت الاسلام محمد عراقي، رييس سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامي، و جمعي ديگر از انديشمندان مسلمان و غيرمسلمان به سخنراني پرداختند...»

در این میان خود من ده ها نامه از خوانندگان «جمعه گردی ها» یم دریافت داشته ام که بیشترشان، در عین موافقت با نظرات من در مورد گوهر فراگیر آزادی بیان، موضوع احتیاط در سخن گفتن درباره مقدسات مردمان را بعنوان یک مصلحت اندیشی صلح جویانه متذکر شده اند. یعنی، در دنیائی که مردی افغانی را به جرم «خروج از اسلام و ورود به مسیحیت» محکوم به اعدام می کنند و هنوز در کشور اسلامی ما «بهائی کشی» امری رایج است، و کمترین مجازات «دگر اندیشی» خفتن در قبرستان «کفرآباد» تهران است، و مقامات مذهبی در همه مذاهب معتقدند که همه «خارج از دینان» کافر و نجس و حرامزاده و شیطان پرست اند، تازه این مائیم که تندروی کرده و پای از گلیم خود بیرون نهاد ایم!

در مقابل مای متجاوز، آنکه از «وفور آزادی بیان» شاکی است همین مقامات محترم مذهبی هستند که در نزدشان هرکس بگوید «نباید مانع انتشار عقاید مذهبی اشخاص و انجام آئین های مذاهب شد، اما هیچ سازمان مذهبی خاصی حق دخالت در حوزه سیاسی ـ حکومتی ـ عمومی را ندارد»، چنان حرف زننده و ناهنجاری را زده است که حکم اش حکم زندقه است و در بینشان، مثلا، حتی سران جنبش اصلاح طلبی ایران (از برادران خاتمی گرفته تا دکتر معین و عطاء الله مهاجرانی و غیره) فریاد بر می آورند که «ما را با سکولاریسم کاری نیست و ما همانقدر با آن مبارزه می کنیم که با خشک مغزی دینی!»

همین چند روز پیش بود که آقای عطاء الله مهاجرانی، وزیر «ارشاد» اسلامی سابق که اکنون در لندن قرار است نویسنده ای جهانی شوند، این جمله قصار را صادر کردند که: «به هيچ عنوان نمي‌توان با توهين كنندگان با تساهل و تسامح رفتار كرد.»

(خوب است هر که به ایشان دسترسی دارد، حد تعذیر و تنبیه مورد نظر ایشان را نیز از ایشان بپرسد).

باری، بدینسان، جنجال کاریکاتورهای دانمارکی این امر را مسجل کرده است که اگرچه خیال می کنیم قرن هاست که از سلطه «انکیزیسیون» مذهبی و جام زهر خوراندن به سقراط و شکنجه کردن گالیله و آتش زدن ژاندارک گذشته، و اکنون می توانیم مفتخر باشیم که کاروان بشریت به سرمنزل حقوق بشر رسیده، و آزادی های گوناگون را برسمیت شناخته و دستگاه های گوناگونی را به حراست از این «دست آوردها» برگماشته که در آنها هزاران هزار آدم نان می خورند، اما هنوز هم بزرگترین منبع تهدید و تحدید آزادی بیان، در سراسر جهان، مذاهب و سازمان های مذهبی هستند.

حتی در کشورهای «راقیه» ای که در آنها می توان به رئیس جمهور و رئیس قوه قضائیه و نمایندگان مجلس انتقاد کرد و منکر مشروعیت آنها شد و آنان را به جعل و دروغ و دزدی متهم کرد نیز سازمان های مذهبی ـ بصور مختلف ـ خود را از این امر مستثنی می دانند و اگر زورشان کاملاً نرسد، این هست که هر کجا فرصتی پیش آمد حتماً با صدای بلند و فعالانه خواستار تحدید آزادی بیان در مورد خود و امور پیرامونی خویش می شوند. در همان خبر همایش اصفهان آمده بود که «دکتر باوا جین، دبیر کل شوراي جهاني رهبران ديني از آمریکا گفت: پیام این کنفرانس باید به سازمان ملل رسانده شود تا با صدور قطعنامه‌اي در صحن سازمان ملل از این پس جلوی سو استفاده و توهین و استثمار مذاهب گرفته شود.» (حالا نسبت توهین با سوء استفاده و استثمار در چیست بماند بر عهده ی راوی).

به کلام دیگر، آنانکه بیش از هر کس دیگر آزادی بیان مردمان جهان را بر نمی تابند مقامات مذاهب گوناگون و پیروان شان هستند؛ یعنی سازمان هائی که حاکمیت خداوند را بر زمین نمایندگی می کنند و بر سقفشان هر صلیب و ستاره و گنبد و گلدسته ای حکم آنتنی را دارد که نماد رابطه آنان با خداوند است و از طریقشان ـ لابد ـ فرامین الهی مستقیماً از آسمان اگر نه بر خود آنها که بر دلشان «نازل» می شود. و، پس، آیا در این راستا نمی توان چنین نتیجه گرفت که آنکه در بنیاد از آزادی بیان منزجر است و تحمل آن را ندارد خود خداوند متعادل است؟ مگر نه آنکه نمایندگان او بر زمین همگی آنقدر دلیل و آیه و سند دارند که بتوانند با مشروعیت تمام از جانب او به گسترش آزادی بیان اعتراض کنند و اعتراض خود را به فرمایشات خود خداوند مستند سازند؟

اما چگونه است که خداوند قادر متعال که گفت «بشود و شد» و در لمحه ای آسمان و زمین را آفرید و از «علقه مضغه» ای وجود شکیل آدمی را آشکار ساخت، و کوه ها را بر زمین رویاند و ماه و خورشید را بر آسمان ها نشاند، پس از فراغت از این همه آفرینشگری اعجاب انگیز تازه فکر و ذکرش همه این شده که مبادا موجودی غافل و بی عقل و شهوت پرست و هرج و مرج طلب بنام انسان دهان باز کند و بگوید که «یا خدا نیست و یا اگر هست نماینده و دستک و دکان ندارد؛» چگونه است که کفرگوئی پیش پا افتاده ای از این دست یکباره عرش کبریائی اش را به لرزه در می آورد و سلطنت الهی را بخطر می اندازد؟ چگونه است که خدا بیش از هرکس از آزادی بیان مخلوقش می ترسد و این ترس را در سرکوب گری سازمان های مذهبی اش متحقق می سازد؟

به این نکته آخر اندکی بیشتر توجه کنید. این که گفته می شود «یدالله فوق ایدیهم» (دست خدا مافوق دست های آنان ـ دیگران ـ است) آیا به معنی آن نیست که خشم و غضب و سانسور خداوندی نیز باید دستی برای «اجرای اوامر الهی» و «امر به معروف و نهی از منکر» داشته باشد؟ و چه کسی جز آن آدمی که خود را «حجت اسلام» و «آیت الله» می داند می تواند در بین ما مدعی «دست الهی» بودن باشد؟

یعنی، خداوند قادر متعال ـ با همه ی قادریت اش ـ قادر نیست، بدون حجت السلام و آیت الله اش، به ما دسترسی داشته باشد تا به کوچکترین نافرمانی سبیل مان را دود دهد و به سیخ مان بکشد.

دلیل اصلی «این همانی» برقرار شده بین خداوند و صاحبان دستک و دفترهای مذهبی را در این واقعیت می توان یافت که اتفاقاً، در طول تاریخ، قربانیان این خلفا و علما و دینکاران الهی بیشتر از بین پیروان خود این خداوند برگزیده شده اند تا از میان منکرانش ـ که این گروه اخیر همواره گردنشان از مو باریک تر بوده و اغلب راز خویش را در دل خود پنهان کرده و دم برنیاورده اند. و اگر خوب تر توجه کنیم می بینیم که اغلب باورمندان گزین شده در بین مردمان مذهبی برای دریافت مجازات های الهی همه آنانند که ـ نه خود خداوند بلکه ـ حجت و آیت او را منکر شده اند.

اگر حلاج بر سر دار رفته است، اگر مثنوی معنوی را با انبر باید گرفت، اگر شیخ اشراق را در حلب خفه کرده اند، اگر هاشم آغاجری را به زندان افکنده اند، اگر شکم احمد کسروی را در حین محاکمه در دادگستری دریده اند، و اگر شیخ احمد احسائی، بزرگ ترین آیت الله عصر فتحعلیشاه، را خلع لباس کرده و وارونه بر خر نشانده و از قزوین بیرون کرده اند، هیچ کدام این قربانیان هرگز سخنی در انکار خدا نگفته اند؛ آنان همه مردان دین باور و معتقدی بوده اند که تنها منکر مشروعیت مدعیان نمایندگی از جانب خداوند شده اند: حلاج خدا را در جبه خود یافته است، مولانا از قرآن مغز برداشته و پوست را بهر خران بگذاشته، کسروی به انکار عقاید برهم انباشته و هر دم فزاینده ی تشیع پرداخته و آغاجری منکر آن شده است که ائمه شیعه به هنگام زاده شدن مشغول تلاوت قرآن بوده اند. و آن افغانی بیچاره هم که از یک پیامبر خدا بریده تا به سوی پیامبر دیگر او برود ـ آشکارا ـ نه خدا را منکر شده و نه به هیچ کدام از مقدسات اهانت کرده و نه سر از «میخانه» در آورده است. او تنها از «مسجد» بیرون زده تا به «کلیسا» پناه برد، و شاید آدمیزاده ای است که به بیماری «شیخ صنعان» مبتلا شده باشد.

و، براستی، من و شما از دستگاهی که با «خودی» چنین می کند توقع داریم که با «غیر خودی» چه کند؟ با چه امیدی می خواهید گردانندگان این دستگاه عریض و طویل الهی بپذیرند که حق داشتن آزادی بیان (نگوئیم برای اهانت، بگوئیم برای انکار، یا حتی برای تشکیک) یک امر پذیرفته شده جهانی است؟

و راستی خیال می کنید چرا حجت اسلام محمد خاتمی همواره به دنبال هر مفهوم مدرن غربی یک پسوند «اسلامی» می چسباند و از جیب معجزاتش چیزهائی همچون جامعه مدنی اسلامی (که معلوم شد مدل گیری از «مدینه النبی» است) و حقوق بشر اسلامی را بیرون می آورد و، بدین صورت «ید و بیضا» می کرد؟ آیا نه اینکه پسوند «اسلامی» (یاد آور «نه یک کلمه کمتر و نه یک کلمه بیشتر» امام راحل!) به معنی مصون کردن آنچه روحانیت و دستگاه رسمی اش می گوید است از گزند هرگونه انتقاد و اما و چرا ـ چه رسد به «اهانت»؟

و آیا کسی در این عالم پیدا می شود که بتواند حدود و ثغور این «اهانت» را تعیین یا روشن کند و به ما بگوید کدام از آنچه ها که می گوئیم و می خوانیم و به تصویر می کشیم و می سازیم اهانت نیست، و کدام گفته و نوشته و آفریده و خوانده شده ای اهانت محسوب می شود؟ من گمان نمی کنم چنین کسی پیدا شود. در همه ی شرایط «اهانت» مفهومی کش آور است که درازی و کوتاهی اش در دست تشخیص دهنده و فتوا صادر کننده است و بس.

پس چه باید کرد؟ پاسخ من به این پرسش ساده است: دو راه بیشتر وجود ندارد؛ یا باید بایستی و خیره سرانه حرفی را که حق می پنداری بزنی و پاب لرزش هم بنشینی؛ و یا، مثل حافظ شیراز ـ این درد کشیده و زهر چشیده از دست «مفتی و محتسب» ـ باشی که تکلیف خود و دیگر «ارباب هنر» را یکجا این چنین روشن کرد:

«عیب درویش و توانگر به کم و بیش بد است / کار بد، مصلحت آن است که مطلق نکنیم!»

در جائی که حافظ قرآن، آن هم با چارده روایت، و لسان الغیب زمان به این نتیجه رسیده باشد که «عیب کردن» (امروزه ما به جایش می گوئیم «انتقاد کردن») در همه ی شکل هایش «بد است» (امروزه می گویند «اهانت محسوب می شود») و مصلحت آن است که دورش را خط بکشیم، ما را ببین که دو قورت و نیم مان باقی است که چرا آقای مهاجرانی حاضر نیست در برابر فضولی کاریکاتوریست دانمارکی از خود کمی « تساهل و تسامح» نشان دهد!

دینکاران و خدا

چه سکولار باشیم و چه کافر، چه بی اعتقاد و چه ضد مذهب، این واقعیت را نمی توانیم انکار کنیم که میلیون ها میلیون انسان در این کره خاکی بوجود خدا باور دارند و هر یک راهی خاص خویش را بسوی او می جویند.

در این میانه، بسیارانی کوشیده اند تا در مورد چرائی«خدا باوری» انسان، از دیدگاه های اختصاصی خود، توضیحاتی در خور عقل بیابند. روشن است که چنین کوششی اغلب از ناحیه کسانی صورت گرفته و می گیرد که خود از این باور بر گذشته و از بیرون به آن، بصورت پدیده ای عینی، نگریسته اند و می نگرند.

از آن کس گرفته که می گوید تا بیماری و فقر و دربدری و مرگ هست، و تا بی «چاره» گی هست، انسان چاره ی کار خویش را در تصوری که از آفریننده و پرورنده ی خود دارد می جوید و به آن پناه می برد، تا آن کس که ـ در همین اواخر ـ نیاز به خدا را در یکی از «ژن» های آدمی می یابد که آن «نیاز از سر بیچاره گی» را بصورت شناسه های دی.ان.ای ـ بر زمینه ی برنامه هستی شناختی ما ـ در خود مضمر کرده است، همگی، به انسان خداباور همچون موجودی در خور مطالعه می نگرند که رویائی و سودا زده است و نیازهایش را به خیالات، و خیالاتش را به مجموعه ای به نام «یزدان شناخت»، ترجمه نموده و، بر حسب شناسائی فردی و شخصی خود، با آفریننده خویش سر و کار پیدا می کند.

در مقابل این نگاه بی باور اما آدم منتشر خداباور هرگز به عوالم خود بعنوان یک امر بیرونی درخور مطالعه نگاه نمی کند، بین خود و این عوالم جدائی قائل نمی شود و برای اثبات وجود آنچه در سر دارد دلیل و برهانی نمی طلبد. مثل آنجا که شاعر معاصری همچون احمد شاملو با مردم سخن می گوید و هشدارشان می دهد که «از شب هنوز مانده دو دانگی» و خود، در بند دیگری از شعر «با چشم ها...»، از قول مردم می نویسد که: «این گول را ببین که روشنی آفتاب را / از ما دلیل می طلبد.» یا، در سخن حافظ، «آن شد که بار منت ملاح بُردمی / گوهر چو دست داد، به دریا چه حاجت است؟»

براستی هم، برای میلیاردها انسان خداباور، اثبات وجود خداوند نیازی به استدلال ندارد. آنان در اعماق جان خویش حضور این «در برابر چشم غایب از نظر» را درک می کنند، به او عشق می ورزند، از او می ترسند، شرمنده ی اویند و، بقول سعدی، «به عذر گناه / روی به درگاه خدای آورند.» آنان می توانند از ماجراهای عجیبی که برایشان پیش آمده، از نجات های معجزه آمیز، از دعا های اشگ زده ی مستجاب شده و از الهام هائی که ناگهانه به سراغشان آمده برایتان قصه ها بگویند. و شما اگر بکوشید که برای هر یک از این تجربه های فردی دلیلی خردپذیر ارائه دهید آنها نگاهی عاقل اندر سفیه به شما افکنده و در دل خود تکرار می کنند که «این گول را ببین...»

و اگرچه من نمی دانم که در فرداهای دور چه خواهد شد اما، در چشم انداز تخیل من، زمانی قابل تجسم نیست که اکثریت آدمیانش به وجود خداوند اعتقاد نداشته باشند. انگاری که خدا با آدمی آمده و با او باقی خواهد ماند. چرا که درد را مرهم، بیچارگی را چاره، و از خانه راندگی را مأوا است؛ معشوق و محبوب و معبود است؛ بخشاینده و مهربان، دلیل راه گمشدگان، و پناه بی پناهان است؛ می شود با او دوستی کرد، معامله کرد، بگردش رفت، خندید و گریست. و چه کس می تواند به ما بگوید که خدائی با چنین کارکرد وسیع روانشناختی، اجتماعی و هستی شناختی را «باید» از دل ها و مغزهای آدمیان بیرون کشید؟ این کار، حتی اگر بخواهیم، ممکن نیست.

اما مشکل آدمی از آنجا آغاز می شود که سازمان هائی، و آدمیانی، بین او و خدائی به این نزدیکی فاصله های بعید و جدائی هائی دردناک می افکنند و به آنها می گویند: شما را چه به گفتگو با خدا؟ شما را چه به راز و نیاز با او؟ شما از کجا می دانید

که او چه می خواهد و از شما چه انتظاری دارد؟ چه می دانید از چه کارهای شما خوشش می آید و چه کارهائی خشمش را بر می انگیزد؟ شما چگونه می توانید از امتحان خدا سرفراز بیرون آئید اگر با جدول های خوب و بد او آشنا نباشید و قوانین رفتاری و گفتاری و اندیشگی مورد قبول او را ندانید؟

و چه سخت است قرار گرفتن در برابر این پرسش های دلشکن برای آدمی که در جان خویش خدا باور است. این پرسش ها در دل آدمیان خداباور اضطراب ها و تلواسه ها و نگرانی هائی را می آفرینند که همگی بنیادی هستی شناسانه دارند و پژواک هولناک خویش را تا اعماق روح و روان آدمی می گسترانند؛ آنگونه که از زبان حافظ شیراز بگوید که: «چو بید بر سر ایمان خویش می لرزم.»

و در این بن بست هولناک و این بیچارگی مضاعف، چاره آدم خدا باور چیست جز دست توسل زدن بدامان همان کسانی که اینگونه پرسش ها مطرح می کنند، آن هم به طرز و لحنی که، هم به تلویح و هم به تصریح، چنین معنا می دهد که پاسخ این پرسش ها را فقط ما می دانیم و کلید «علم» یزدانشناسی تنها در دستان ماست.

و این «ما»، وقتی که ضرورت حضور بظاهر گریزناپذیر خود را جا انداخت، به همان واسطه ای مبدل می شود که بین انسان و خدا قرار می گیرد. پیامبران فرمان های خداوند را «نازل» می کنند و، در پی آنها، سازمان مذهبی و «دین کاران» معبدنشین سر بر می کشند تا آدمیان را بسوی او «ارشاد» کنند.

یکی شان حدیث می گوید، دیگری تفقه می کند؛ یکی تفسیر می نویسد، آن دیگری توضیح المسائل منتشر می کند؛ یکی می گوید چون در برابر حق به نماز می ایستی باید دست ها را بروی سینه بر هم بگذاری؛ و آن دیگری این کار را عیب می داند و می گوید چون در نماز می ایستی دست هایت باید در کنارت آویزان باشند. یکی می گوید طواف دور کعبه را باید شتابان انجام داد و آن دیگر فتوا می دهد که در طواف باید با طمأنینه گام برداشت. یکی شراب را خون پیامبر قوم خویش می داند و در کلیساها بدست خود به مؤمنان شراب می نوشاند و آن دیگری کسی را که لب به شراب زده باشد بر چهار راه شهر به ستون شلاق می بندد. یکی از خدایش مجسمه می سازد و آن پیکره را غرق طلا می کند و دیگری همو را، بجرم بت پرستی، مهدورالدم می خواند.

و اینگونه است که انسان، در جستجوی خویش برای یافتن درمان دردهایش، یکباره خود را در تارعنکبوت مجموعه ای دست و پا گیر به نام «مذهب» می یابد که ـ به نمایندگی خدا ـ تا خلوت حریم خانه با او راه می آید و حتی برای اینکه او کدام پایش را باید اول در مستراح بگذارد فرمانی دارد و تعداد کلوخه های سنگی را که در بیابان می شود خود را با آنها پاک پاک کرد می داند و توضیح می دهد. او برای هر قبر زیارت نامه ای، برای هر شب و هر صبح دعائی، و برای هر حاجت استخاره ای دارد.

و هرچه مذهب مسلط تر می شود دره دهان گشوده بین انسان و خدا گسترده تر می شود. در این فاصله دیگر نمی شود با خدای مذهب به راز و نیاز نشست و درد دل کرد؛ این خدا اصلا از زبان فارسی خوشش نمی آید و ترجیح می دهد که، بقول حافظ، «دهان پر از عربی» باشد. او حجت ها و آیت هائی دارد که تو باید «دو شاخه ات را به آن پریزها وصل کنی» و از طریق آنها به «کارخانه برق حضرت باریتعالی» وصل شوی. اصلاً تو باید، همچون یک سگ، بگذاری که مجتهدی بر گردنت قلاده ببندد و تو «مقلد» او باشی و او «مرجع تقلید» تو. و تو حتی نمی توانی از مجتهد مرده تقلید کنی و دستورات مندرج در توضیح المسائل او را بکار ببندی، چرا که تو سگ مجتهد زنده ای و بس. در واقع، از دید این «واسطه ها» ـ که می توانند ترا حتی به «وصال» خدا هم برسانند ـ اطاعت از فرامین و فتواهاشان تنها شرط رستگاری تو ست.

اما، در این احوال، این را هم حس می کنی که این خدا دیگر خدای قدیمی تو نیست. می بینی که حجت الاسلام ها و آیت الله ها او را از تو ربوده و در زیرزمین مسجد

خویش پنهان کرده اند. با دریغ و درد در می یابی که خدایت را در سرزمین عجایب دینکاران گم کرده ای.

بنظر من اما این اکتشاف همان لحظه ی تاریخی است که تاریخ فرهنگ ما را آغاز کرده و شعله آتشی هر دم فروزنده تر را برافروخته که در سراسر اعصار خون و کشتار و تزویر روشن مانده است. یعنی، اگر نیک بنگری خواهی دید که تاریخ فرهنگ ما پر از شاعران و نویسندگان و هنرمندانی است که، برای بازیافتن خدای گم شده بدست دینکاران مذاهب (ملایان، زاهدان، محتسبان، آیات عظام و غیره)، قیام کرده و، شجاعانه و انسان دوستانه، پرده از تزویر و ریای آنان برکشیده، «آداب و ترتیب» مجعول شان را نپذیرفته و کوشیده اند ـ در فرگشت این افشاگری بزرگ فرهنگی ـ خدای گمشده ی انسان را به او برگردانند.

یاد آن داستان «موسی و شبان» مولانا به خیر که به کتاب های کودکی ما راه یافته بود و اکنون حتماً آن را با انبر گرفته و از کتاب های درسی اخراج کرده اند. یادتان هست که «چوپانی ساده دل» چگونه با خدای خویش راز و نیاز می کرد که «تو کجائی تا شوم من چاکرت، دستک بوسم، کنم شانه سرت، (و چون) وقت خواب آید بروبم جایک ات»؟ و آنگاه موسی ـ آن پیامبر اولوالعزم خداوند ـ از راه می رسید و بر آن باورمند الکی خوش نهیب می زد که: «های... خیره سر شدی / خود مسلمان ناشده کافر شدی!» و برایش شرح میداد که حرف زدن با خدا آداب و ترتیبی دارد و نمی شود همینطور، ایلخی وار،با او به راز و نیاز نشست. و آنگاه مولانا، در پیچشی دلکش، خود خدا را به صحنه وارد می کند تا رسول خویش را شماتت کند که، آخر مرد حسابی، تو به چه مجوزی «بنده ما را ز ما کردی جدا؟» و این تذکر که، اگر من ترا بعنوان رسولم انتخاب کرده ام، وظیفه و کارکرد تو را هم معین ساخته ام و «تو برای وصل کردن آمدی / نی برای وصل کردن...» و الی آخر؛ و موسی شرمنده به نزد چوپان بر می گردد تا خبر دهد که آداب بین دوستان ساقط شده اند و تو «هیچ آدابی و ترتیبی مجوی / هرچه می خواهد دل تنگ ات بگوی.»

تاریخ فرهنگ ما تاریخ مبارزه با «دستگاه» مذهبی و مجموعه ای است که به ناروا بر خود نام «روحانیت» نهاده و ادعای ارتباط با عالم روح و غیب را دارد. هنرمندان و متفکران ما ـ هر کس به سهم خود و در حیطه کار خویش ـ کوشیده اند تا این سازمان مزاحم و آن آدمیان پنهان شده در پس آداب و ترتیب های دست و پاگیر را رسوا کنند. بقول حافظ «ریای زاهد سالوس جان من فرسود / قدح بیار و بنه مرهمی بر این دل ریش».

آری، تاریخ فرهنگ ما تاریخ مبارزه با «آداب و ترتیب» های ساخته شده بدست حجت الاسلام ها و «توضیح المسائل» آیت الله هاست. و، به همین دلیل، می شود گفت که تاریخ فرهنگ ما تاریخ کوشش اندیشمندان ما برای باز گرداندن خدای فردی اشخاص به دل های زنگار گرفته ی آنان است.

حال، به گمان من، و از این منظر که بنگریم، متفکران و هنرمندان بزرگ ما، همواره مردمانی «سکولار» بوده اند. چرا که سکولاریسم هم، در گوهر خود، جز این نمی کند؛ چرا که سکولاریسم نیز می خواهد واسطه ها را از بین خدا و انسان بردارد و خدا را به خلوت خانه های مردم برگرداند؛ چرا که در گوهر سکولاریسم نه خدا انکار کردنی است و نه انسان از خداباوری نهی می شود؛ و چرا که سکولاریسم هم، در کارکرد خود، می کوشد تا با کوتاه کردن دست سازمان مذهبی و دینکاران کاسب از زندگی اجتماعی، انسان را به خدای دوست داشتنی و خدای دوست داشتنی را به انسانی که می خواهد با او به عشق ورزی بنشیند برگرداند.

یعنی، بر هر خرد پیشه ای آشکار است که به ثمر نشستن این کوشش با تسلط کلیسا و مسجد و کنیسه بر زندگی اجتماعی مردم ممکن نیست. چرا که تعدد مذاهب خود به معنی وجود راه های بی شمار بسوی خدای فردی مردم است و، در نتیجه، نمی

توان اجازه داد که تنها یک مذهب معین، با در دست گرفتن قدرت سیاسی، آداب و ترتیب خویش را بر همه ی خلایق جاری سازد.

و اگر چنین شود، که متأسفانه در کشور ما شده است، آنچه پیش می آید همان وضعیتیی است که حافظ آن را چنین برشمرده: «دانی که چنگ و عود چه تقریر می کنند؟: / پنهان خورید باده! که تکفیر می کنند، / ناموس عشق و رونق عشاق می برند / عیب جوان و سرزنش پیر می کنند./ گویند رمز عشق مگوئید و مشنوید / مشکل حکایتی ست که تقریر می کنند. / می خور که شیخ و حافظ و مفتی و محتسب / چون نیک بنگری همه تزویر می کنند.»

و احمد شاملو همان وضعیت را، با بلاغتی بگونه ی دیگر، چنین تشریح می کند که: «دهانت را می بویند، دلت را می بویند، عشق را ـ کنار تیرک راهبند ـ تازیانه می زنند، قصابان ـ با کنده و ساطور ـ بر گذرگاه ها مستقر می شوند، تبسم را از لب ها و ترانه را از دهان ها جراحی می کنند.»

طرفه آنکه در این «حکومت مقدس الهی»، آنکه بیش از همه در خطر می افتد و آماج بلا می شود، پیش از انسان خداباور، خود «خدای بخشنده مهربان» است. در این وضعیت انسان ـ یعنی، همچنان، همان چوپان ساده دل مولانا ـ چاره ای ندارد جز آنکه، از یکسو، حافظ وار، پیاله را در آستین مرقع پنهان کند و، از سوی دیگر، به نصیحت شاملو گوش فرا دهد که هراسیده می گوید: «هنگام که ابلیس پیروزمست، سور عزای ما را بر سفره می نشیند، خدا را در پستوی خانه نهان باید کرد...»

چرا که آن «ابلیس»، بنام خدا، برای کشتن خود خدا آمده است.

پیوست اول: داستان گنبد سلطانیه

چهل سال پیش، پس از گرفتن لیسانس زبان انگلیسی از دانشکده ادبیات تهران، بعنوان مترجم به خدمت سازمان برنامه در آمدم و، پس از چندی، بکار در «دفتر همکاری های ایران و یونسکو» مأمور شدم. کارم مترجمی و همراهی با کارشناسان سازمان یونسکو بود که برای حفظ آثار باستانی ایران به کشورمان سفر می کردند. یونسکو چند اثر را در سراسر ایران بعنوان آثار ارزشمند جهانی انتخاب کرده و تصمیم گرفته بود تا کارشناسان خود را برای تهیه طرح نگاهداری از این میراث فرهنگی به ایران گسیل دارد.
بدینسان من، برای مدتی، با کارشناسانی که از ایتالیا و انگلیس به ایران آمدند همراه و همسفر شدم و به آثار باستانی ایران در چهار سوی این سرزمین پهناور سر کشیدم. یکی از این آثار «گنبد سلطانیه» بود که در نزدیکی شهر زنجان قرار دارد و، بنا به گفته ی آن کارشناسان، بزرگترین گنبد آجری جهان محسوب می شود.
داستان ساختن این «مسجد/مزار/گنبد» هم شنیدنی است. آخوندهای مذهب شیعه که تا آمدن مغول ها به ایران جرأت پیدا شدن در این سرزمینی سنی مذهب را نداشتند، بلافاصله پس از اسکان قوم مغول و پیدایش دولت مغولی (که خلافت بغداد، یعنی مرکز جهان اسلام و مهد تسنن، را برانداخته بود) در دربارهای مغولی جائی برای خود یافتند و چون نوبت به ایلخان مغول، سلطان محمد خدابنده (اولجایتو) رسید، آنها توانستند او را از تسنن منصرف و به تشیع دوازده امامی راغب کنند. اولجایتو بیکباره چنان شیعه ای شد که تصمیم گرفت در پایتخت اش، شهر سلطانیه، مسجدی بزرگ بسازد و، با نبش قبر امامان شیعه، پیکر همه ی آنها را از مدینه و نجف و مشهد به سلطانیه بیاورد و در این مسجد دفن کند و در ضمن، در وسط مقابر آنان، قبری هم برای خود تهیه ببیند. بدینسان ساختمان بزرگترین گنبد جهان آغاز شد، گنبدی چنان بزرگ که بجای دو مناره دارای نه مناره بود. اما کار ساختن گنبد تمام نشده بود که اولجایتو از مذهب تشیع منصرف شد و طرح انتقال پیکر امامان را هم رها کرد و به تسنن پیوست و آخوندهای شیعه را هم از گرداگرد خود پراکند.
کارشناسان یونسکو معتقد بودند که در طول تاریخ در این ساختمان تغییرات گوناگونی رخ داده است. از جمله هر سلسله ای که آمده داده است روی همه کاشی ها و گچبری ها و آینه کاری ها را بپوشانند و کار تزئین دیوارها را به نام نامی آنان از نو آغاز کنند. کارشناسان نظر دادند که ورقه های روئی را باید با دقت برداشت و در موزه نگاهداشت و آنقدر رفت تا به دیوارهای تزئین شده ی اصلی رسید.
اما آنچه بیش از همه توجه و نظر آنها را بخود جلب کرده بود دیواری بود که به ارتفاع حدود سه متر مناره های نه گانه را بهم متصل کرده و بخش مهمی از گنبد را در پشت خود پنهان ساخته بود. مسلم بود که این دیوار یک افزودهء بعدی است و باید آن را خراب کرد. اما پرسش این بود که چرا آن را ساخته و گنبد و مناره ها را از شکل انداخته بودند؟ حدس اول این بود که خواسته اند مناره ها را، که بمرور ایام سست و در حال خراب شدن بودند، مهار و مستحکم کنند. اما این نظر پس از مطالعات مختلف رد شد و معلوم شد که دیوار مزبود دارای هیچ کارکرد معمارانه نیست. پس قرار شد آن را خراب کرده و مناره ها و گنبد را از قید این دیوار زشت آجری خلاص کنند.
روزی که دیوار خراب شد من هم بهمراه کارشناسان یونسکو در محل حضور داشتم. دیری از شروع خراب کردن ها نگذشته بود که فریاد کارگر های بالای ساختمان بهوا برخاست. بسرعت با کارشناسان به آن بالا رفتیم و من یکباره با وحشتناک ترین صحنه ای روبرو شدم که در عمرم دیده ام. داخل دیوار دور گنبد خالی نبود. هر کجایش را که می شکافتی اسکلت آدمی ایستاده را می دیدی که در فشار گچ سفت شونده جان

سپرده بود. آنجا بود که اصطلاح «لای جرز دیوار گذاشتن» را به چشم خود دیدم. اما هرگز بر من معلوم نشد که آن کشتگان چه کرده و چرا آنها را دور گنبد سلطانیه لای جرز نهاده بودند.

این داستان، همانطور که گفتم، مال چهل سال پیش بود. در این مدت همیشه به گنبد سلطانیه و سرنوشتی که محقق نشد اما اگر شده بود می توانست زنجان و سلطانیه را به کعبه ی اصلی شیعیان جهان مبدل کند و عتبات عالیات عراق را از رونق دین پروری بیاندازد اندیشید ام. و نیز به سرگذشتی فکر کرده ام که واقعاً بر این بنا گذشته است. و در خیالم بارها آن را پس از تعمیرات کارشناسان یونسکو مجسم کرده بودم، شسته و رفته و خلاصی یافته از حضور دهشتناک اسکلت هائی که عاقبت از قید تاریخ ایستاده مردن رها شده و در جائی از خاک زنجان در زمین فرو رفته بودند. اما، هفتهء پیش خبری خواندم که به من ثابت کرد که قرار است همه چیز گنبد سلطانیه در یخچال تاریخ مدفون باشد، حتی داستان تعمیرش به دست یونسکو. گوئی آنچه را چهل سال پیش زیسته بودم همه در خواب و خیال بوده. روزنامهء شرق چاپ تهران چنین خبر داده بود:

دکتر احمد جلالی، نماینده دائم ایران در یونسکو، اعلام داشت که «ظهر روز گذشته گنبد سلطانیه به عنوان بزرگترین گنبد آجری جهان و به عنوان چهارمین اثر بعد از انقلاب اسلامی ایران در بیست و نهمین اجلاس هشت روزه ی کمیسیون عمومی میراث جهانی و با حضور سفیران ۱۷۶ کشور جهان و 700 کارشناس بین المللی بدون هیچ رای مخالفی به عنوان هفتمین اثر جهانی ایران به ثبت رسید. همه کشور ها بر ارزش این اثر جهانی تاکید داشتند زیرا گنبد سلطانیه با تاکید بر فرهنگ و هنر ایرانی یکی از برجسته ترین نشانه های قدرت و فرهنگ ایرانی است که صد سال بعد از حمله مغول به ایران و نفوذ حکمرانان آن در عرصه های مختلف خلق شد.» وی افزود: «امید می رود محوطه وسط گنبد سلطانیه، که شامل يك محوطه 220 در 320 متری است و از لحاظ تاریخی حائز اهمیت بسیار است به ثبت رسیده و با بیرون کشیدن سایر آثار تاریخی و فرهنگی نهفته در این محوطه امکان ثبت کامل این مکان تاریخی فراهم شود.»

اما من چه کنم که، از میان همهمه ی «آثار تاریخی و فرهنگی نهفته در این محوطه»، صدای بهم خوردن اسکلت همه کشتگان تاریخ خونبار کشورمان را می شنوم. گوئی همیشه کسی پشت در خانه مان ایستاده است و دق الباب می کند.

پیوست دوم: تجربهء مکتب انتظار

امروز از لحظه ای که از خواب بیدار شده ام نمی دانم چرا ذهنم رفته است پیش «آقا، امام زمان». شاید هم علتش آن باشد که دیشب، قبل از خواب، چند لحظه ای «تلویزیون ویترین جهنم» را تماشا کردم که از ایران برای «هم میهنان عزیز خارج از کشور» پخش می شود. یک واریته ی خالی از زن و پر از تعارفات احمقانه به سبک جمهوری اسلامی بود، با یک جوان لاغر اندام قمیش بیا که خودش را به سبک ستاره های هالیودی آراسته بود و با آن لنگرهای مؤنثی که در کلام می انداخت مرتباً از «آقا، امام زمان» صحبت می کرد و اینکه «کی اون جمعه ی مبارک می رسه که چشممان به زیارت جمال ایشون روشن بشه».

باری، از صبح که از خواب بیدار شده ام ذهنم پیش این «آقا» ست که اتفاقاً ـ بر حسب روایات متعدد ـ هر وقت بیاید اول به سراغ آخوند جماعت می رود و از خون آنها رودخانه جاری می کند. لابد به همین دلیل هم هست که آخوند جماعت با این «آقا»، بقول روانشناسان، رابطه ی «عشق و نفرت» دارد. از یک طرف صبح تا شب در بوق درخواست آمدنش می دمد و، از سوی دیگر، خدا خدا می کند که نکند داستان راست باشد و حضرتش با اسب پیغمبر و شمشیر علی ظهور کند و دمار از این جماعت سالوس در آورد. بقول حافظ: آن سفر کرده که صد قافله دل همره اوست / هر کجا هست خدایا، تو سلامت دارش (یا بقول هادی خرسندی: همانجا تو نگه می دارش...) بیخود نیست که نام مکتب فکری اینان «مکتب انتظار» است. آقا که بیاید باید کرکره ی این مغازه را پائین کشید. یعنی، تمام حسن این آقا در نیامدنش نهفته است.

باری، من خود یکبار تجربه ای شگرف را در مورد داستان آقا تجربه کرده ام که بد نیست همین جا ثبت اش کنم. زمستان 1358 بود و یک سالی از حدوث انقلاب می گذشت. کشور بکلی تعطیل شده و مکتب انتظار بر همه چیز سایه افکنده بود. من، بعد از چهار پنج سالی تحصیل در فرنگستان، به ایران و به سر کارم در سازمان برنامه (مدیریت آموزش و پرورش) برگشته بودم. رئیس مان رفیقی قدیمی بود که بعد از انقلاب تمایلات اسلامی اش بیرون زده و در دستگاه سامانی یافته بود و از بابت رفاقت قدیمی کاری به کار من نداشت. من هم، با همان شاعری که وصفش را در یکی از یادداشت های قبلی ام آورده ام در دفتری از دفاتر متعدد سازمان اسیر چرت روزانه بودیم. او براستی می خوابید و من هم سرم را به کتاب و مجله گرم می کردم. گاهی هم پیشخدمت قدیمی که، اگرچه جزو مستضعفین محسوب می شد اما هنوز هیچکس را به جوخه اعدام نسپرده بود، لای در باز می کرد و یک عدد چای استکانی قند پهلو روی میز من می گذاشت و بیرون می رفت.

اما یک روز صبح هم او از در در آمد که فلانی حضرت رئیس شما را به اطاق کنفرانس احضار کرده است. پرسیدم «چه خبر است؟» گفت «نمی دانم؛ چند نفر آمده اند، با یک آقا، و دارند با رئیس حرف می زنند.» کتاب را بستم، با انگشتان چند تار موی باقی مانده از نوجوانی را شانه ای زدم و رهسپار اطاق کنفرانس شدم. در را که گشودم «آقا» را دیدم، با گردنی مناسب تبر، که در میان چند ریشوی کاپشن سربازی پوش نشسته بود و داشت حبه قندی را در چای فرو می کرد. سلام و علیکی کردیم و نشستم. رئیس مان توضیح داد که فلانی سال ها در سازمان برنامه کارشناس فرهنگ و هنر بوده است و بعد در فرنگستان تحصیل کرده و حالا هم در مدیریت آموزش و پرورش خدمتگذار است. «آقا» نگاه مشکوکی به من کرد و توضیح داد که «ما می خواهیم در سراسر مناطق ده نشین ایران "خانه ی روستا" ایجاد کنیم تا بتوانیم بذر و وسائل کشاورزی و غیره را بصورت منظمی در اختیار کشاورزان بگذاریم و حالا به ما پیشنهاد

شده است که همین "خانه های روستا" خدمان فرهنگی را هم به کارهای خود اضافه کنند. و ما آمده ایم اینجا که ببینیم در مورد این خدمات فرهنگی چه باید کرد.»

رئیس مان بلافاصله در مورد تعیین نوع و محتوای خدمات فرهنگی صحبت کرد و بقیه هم دخالت کردند و بحثی سرگردان و طولانی شروع شد که من در آن سهمی نداشتم. بالاخره «آقا» رو به من کرد و گفت «حضرتعالی چرا چیزی نمی گوئید؟» کمی جابجا شدم و با اکراه گفتم که «حاج آقا، بنظر من سازمان برنامه هیچوقت جای تعیین محتوا و سیاست گزاری برای برنامه ها نبوده است. اینجا برنامه هائی را که در جای دیگری تعیین می شوند دوره بندی و بودجه بندی می کنند. محتوا و سیاست برنامه ها را همیشه به سازمان برنامه ابلاغ کرده اند.» آقا فرمان داد که «مثالی بزنید.» به شوخی گفتم: «مثلا در رژیم سابق تصمیم می گرفتند که، از نظر فرهنگی، مدل آدمی که می خواهیم بسازیم شخصی است بنام ژان ژاک روسو. و می خواهیم مشدی حسین دهاتی را در عرض 5 سال تبدیل به موسیو ژان ژاک روسو کنیم. این تصمیم که گرفته می شد و این مدل که تعیین می شد، کارشناسان سازمان برنامه مراحل و مخارج این کار را تعیین می کردند.» گل از گل آقا شکفته شد. نگاهی به همراهان کرد و گفت: «این آقا درست می گوید. ما باید برویم و مدل اسلامی را تعیین کنیم.» و رفتند.

دو هفته بعد پیشخدمت قدیمی خبر داد که آقایان برگشته اند. مجلس تکرار شد. «آقا» سخت خوشحال بنظر می رسید و تا نشستم گفت: «ما، در اسلام مدل خودمان را داریم. مدل هم حضرت علی است.» نمیدانستم چه باید بگویم؛ اینجای کار را نخوانده بودم. بالاخره گفتم: «حاج آقا؛ ببخشید اما اینجا یک مشکلی پیش می آید و آن هم اینکه، به باور شیعیان، حضرت علی یک آدم عادی نیست؛ در واقع انسان کامل است، با عالم غیب در تماس است، اهل معجز و کرامت است. آدم عادی که نمی تواند این ویژگی ها را داشته باشد.» قیافه آقا در هم رفت و بعد از کمی سکوت به دوستانش گفت: «این آقا کار را هر دفعه مشکل تر می کند. برویم و فکری کنیم.» و رفتند.

این بار بیش از دو هفته طول کشید تا بر گردند. پیشخدمت چای را روی میزم گذاشت و خبر داد که «برادران» برگشته اند. چای را رها کردم و رفتم. «آقا» چایش را هرت کشید و با غرور اعلام کرد که: «مشکل خوشبختانه حل شد. برادران ما، در کتاب اصول کافی، روایتی پیدا کرده اند که می گوید در زمان ظهور حضرت مهدی ـ عجل الله تعالی فرجه الشریف ـ همه ی آدمیان خصوصیات انسان کامل را پیدا می کنند. بنا بر این راه برای کار ما هم باز است.»

براستی باورم نمی شد که ما داریم زیر سقف سازمان برنامه و بودجه کشور این خزعبلات را تحویل هم می دهیم. اما دیگر نمی شد بازی را در نیمه رها کرد. اگر ایمانم را سال ها پیش از دست نداده بودم باید قبل از گشودن دهان «توکلت علی الله» ی می گفتم؛ اما در غیاب ایمان بر باد رفته دل به دریا باید می زدم که زدم و گفتم: «ببینید حاج آقا، شما بکل موضوع برنامه ریزی را عوض کرده اید. یعنی، می گوئید هدف از کارتان تبدیل مشدی حسین به حضرت علی است اما، در عین حال، اظهار می فرمائید که این کار تنها در زمان ظهور حضرت می تواند متحقق شود. پس در هرگونه برنامه ریزی، بجای توجه به تبدیل مشدی حسین به انسان کامل، باید نظرها معطوف برنامه ریزی برای ظهور حضرت بشود. مثلا بگوئیم که می خواهیم حضرت در پنج سال دیگر ظهور کنند و برای انجام این امر این سلسله کارها باید انجام گیرد. آن وقت سازمان برنامه می نشیند این کارهای لازم را تبدیل به طرح های عمرانی می کند و برای هر طرحی هم بودجه ای محاسبه می شود. یعنی، همانگونه که ملاحظه می فرمائید هنوز این فکر برای آمدن به سازمان برنامه پخته نشده است و موضوع فکر هم از حدود کار کارشناسی امثال بنده خارج است.»

حاج آقا آهی کشید و گفت: «درست می گوئید برادر، این کار کار شما نیست، کار علمای حوزه است. ما باید برای مطالعه مقدمات و لوازم ظهور حضرت پرونده را به حوزهٔ علمیهٔ قم بفرستیم و نتیجه را بعداً به سازمان برنامه ابلاغ کنیم.»

و به دفترم که بر گشتم دیدم که رفیق و همکار شاعرم همچنان در خوابی عمیق فرو رفته و صدای تلاوت قرآنی که از بلندگوهای سر در بهارستان در هوا پراکنده می شود اطاق پر کرده است. چای مادر مرده هم سرد شده و هوا غلیظ بود و کش می آمد. یکباره بنظرم رسید که آن هیکل فرو خفته بر صندلی و آن پای گسترده بر میز کار سازمان برنامه خودش مظهر روشنی از کارکرد «مکتب انتظار» این آقایان است؛ انتظاری که هیچکس خواهان به سرآمدنش نیست.

پیوست سوم: **حافظ و تعذیر**

چهارشنبه ی پیش پستچی دیر وقت آمده بود و در میان پاکت هایش شماره ای هم از نشریه «باران» چاپ سوئد دیده می شد که آن را مسعود مافان نازنین از سوئد برایمان فرستاده بود. شروع کردم به ورق زدن نشریه که پر از مقالات و گفتگوهای گوناگون درباره رابطه احکام اسلامی با حقوق بشر بود. ایرج مصداقی حقوق بشر را «دست آورد بزرگ بشریت» خوانده بود و سعید محمودی از قانون اساسی جدید افغانستان نوشته بود و مهرانگیز کار مسئله «جنسیت در حقوق کیفری ایران» را بررسی کرده بود و سهراب سرابی هم مقاله ای داشت به نام «حقوق بشر و اسلام ـ نگاهی به نظرات محسن کدیور» که در آن سخنانی از کدیور را، در گفتگوئی با روزنامه آفتاب، تلخیص کرده بود. هنوز چند ورقی از این مقاله آخری را نخوانده بودم که تلفن زنگ زد و مرا از غور در باران بیرون کشید. دوست قدیم و ندیمم تقی مختار، سردبیر نشریه «ایرانیان»، بود که در مورد مقاله ام ـ که قرار بود روز جمعه چاپ شود ـ پرسشی داشت. من در آن مقاله بیتی از حافظ را نقل کرده بودم، به این ترتیب:

دانی که چنگ و عود چه تقریر می کنند؟
: «پنهان خورید باده! که **تکفیر** می کنند.»

مختار می گفت که دوستی حافظ شناس معتقد است که نیم بیت دوم را باید اینگونه خواند: «پنهان خورید باده! که **تعزیر** می کنند.»

می پرسید کدام از این دو «قرائت» درست است و آنها باید کدام را بگذارند؟ از لطف و احتیاط اش تشکر کردم و گفتم که اتفاقاً من هم وقتی مقاله را می نوشتم همین «واژه» ی «تعزیر» را در نظر داشتم که بنیاد «قانون مجازات اسلامی» بر آن گذاشته شده، اما وقتی برای اطمینان به دو سه تا دیوان حافظی که در اختیار دارم نگاه کرده ام (مثل حافظ انجوی شیرازی که فرهنگ لغات هم دارد) دیدم که آنها «تکفیر» را بکار برده اند، پس من هم از همین اجماع نظر تابعیت می کنم.

گفتگوی تلفنی را که تمام کردم دیگر شب شده بود و خواب در چشمم غوغا آغاز کرده بود. داستان گفتگویم با مختار را برای شکوه میرزادگی تعریف کردم. او گفت که فکر می کند مسعود فرزاد از «تعزیر» استفاده کرده است و حافظ دکتر غنی هم همین را می گوید. رفت و حافظ دکتر غنی را، که از او جدا شدنی نیست، آورد. دیدیم که، بله، در حافظ دکتر غنی هم «تعزیر» آمده است. اما این بیت زیرنویسی هم داشت که می گفت: «در نسخه های خ، ق، و شرح سودی بر حافظ و نیز سایر نسخ "تکفیر" گفته اند.»

اینجا بود که بحث میان ما در گرفت. شکوه همچنان به «تعزیر» نظر داشت و می گفت که «مجازات گوش دادن به چنگ و عود و باده خوردن در اسلام تعزیر است و نه تکفیر.» منطقش درست بود و من هم به استفاده از منطق در تصحیح دیوان قدما اعتقاد دارم. اما تیر از چله کمان جهیده بود و نشریه زیر چاپ رفته بود. برگشتم سراغ نشریه «باران» و مقاله مربوط به حجه الااسلام کدیور؛ اما خواب بر سراسر جانم چنگ انداخته بود و خواندن پیش نمی رفت. کی خوابم برد؟ نفهمیدم.

خواب دیدم که به عصر حافظ برگشته ام و امیر مبارزالدین مظفری حاکم شیراز است، همانی که پسرش، شاه شجاع، او را «محتسب» نامیده بود و می گویند استفاده حافظ از واژه «محتسب» هم کنایه به هم او ست. شحنه ها و داروغه های امیرمبارزالدین در میخانه ها را بسته بودند و ناموس و رونق عشاق را برده بودند و گفتن رمز عشق را ممنوع کرده بودند و در کوچه ها می گشتند و دهان ها را می بوئیدند و گوش به دیوار خانه ها می گذاشتند تا بدانند که آیا کسی به تقریر چنگ و عود گوش فرا داده است یا نه؛ و آستین های مرقع ها را بازدید می کردند که مبادا کسی پیاله عرق خوری اش را در

آن پنهان کرده باشد. از رهگذری سراغ خانه حافظ را گرفتم. نگاه عاقل اندر سفیهی به من کرد و ترسیده راه خود را گرفت و رفت.

سرگردان مانده بودم که شحنه ای با عبوس ریش و هیبت اخم از راه رسید و چون حیرانی ام را دید کنجکاوانه جلو آمد و گفت: «مشکلی پیش آمده، برادر؟» بی اختیار دستم رفت طرف جیبم و یک ده دلاری کف دستش گذاشتم و پرسشم را تکرار کردم؛ لبخندی زد و خانه ای را نشانم داد و رفت.

رفتم و در زدم. مدتی کشید که در باز شد و احمد شاملو را دیدم که عبائی به دوش و شبکلاهی بر سر داشت و ریشی سپید را بر صورتش رویانده بود. با این همه چشمش برق همان روزهای جمعه ای را داشت که هنوز پایش را نبریده بودند می شد با هم قدم زنان تا گلاب دره و خانه ناصر شاهین پر برویم.

انگار منتظرم باشد، دو سوی کوچه را نگاهی احتیاط آمیز کرد و گفت: «بیا تو.» در را پشت سرمان بست و مرا به اطاقی، در آن سوی حیاط خانه و دور از کوچه، راهنمائی کرد.

وارد اطاق که شدم دیدم مرحوم تجویدی دارد ویلون می زند و مرحوم تهرانی، با همان عینک سیاهش، نرم نرمک بر تنبک می زند و زنده یاد بنان هم دارد آواز می خواند. با ورود ما خواستند کارشان را قطع کنند که شاملو اشاره کرد تا راحت و مشغول باشند. آنها هم ادامه دادند. بنان داشت می خواند:

دانـی که چنگ و عود چه تقریر می کنند؟

: «پنهان خورید باده! که **تکفیر** می کنند.»

شاملو، با لهجه غلیظ شیرازی ای که از بچه ی تبریز و مشهد بعید می نمود، گفت: «می بینی؟ من گفته ام تعزیر، این آقا می گوید تکفیر. جلوی روی آدم که شعر او را عوض کنند ببینید قرار است بعداً چه بلائی به سرش بیاورند. آن هم در این روزگاری که مرکب و لیقه و دوات و قلم همه در انحصار سپاه محتسبان است و اختیار هم در دست هرآنکسی است که با این از ما بهتران ارتباط داشته باشد.»

تجویدی ویلنش را زمین گذاشت و گفت: «بابا بگذار بگوید تکفیر و از تعزیر دم نزند. همین تعزیر آخر عمر مرا سیاه کرد. تا اینجا نیامده بودم باورم نمی شد که از شر تعزیر خلاص شده ام. اما شب اول قبر دیدم که نکیر و منکر از من فقط اسم پیغمبر و دوازده امام را پرسیدند و کاری به کار دیگر عقاید و رفتارهایم نداشتند. فکر می کنم اگر مأمورین جمهوری اسلامی آن دو تا فرشته را هم گیر بیاورند آنها را، به جرم قصور در انجام وظیفه، به قول آقای شاملو، به تیرک شلاق می بندند و تعزیرشان می کنند. 27 سال پدرم در آمد از ترس اینکه سراغم بیایند و به جرم نوازختن این لامذهب دستم را قطع کنند و گوشم را بکندند. این اواخر مجبور شده بودم خودم را به بیهوشی بزنم تا سراغم نیایند. شکر خدا که وقتی از پست نگهبانی نکیر و منکر گذشتم بمن گفتند محل اقامتم را در شیراز عصر حافظ تعیین کرده اند. فکر می کنم یکی از طبقات ملایم تر جهنم باشد. حالا خوشحالم که این آقایان هم اینجا هستند و در جمع کافران با هم پنهانی حال می کنیم.»

شاملو موافق بنظر نمی رسید و، برای اینکه ثابت کند تعزیر از تکفیر بهتر است، رفته بود و شماره ای از روزنامه آفتاب چاپ تهران را آورده بود و دنبال مقاله ای می گشت. می گفت: من این شماره را درست قبل از مرگم خواندم. مصاحبه ای است با حجه الاسلام کدیور که در آن از چگونگی های «اسلام سنتی» می گوید و توضیح می دهد که، از آن دیدگاه، انسان ها به سه، بلکه چهار، درجه تقسیم می شوند. انسان های درجه یک مسلمانان فرقه «ناجیه» اند که از تمامی حقوق و امتیازهای شرعی برخوردارند؛ انسان های درجه دو مسلمانان دیگر مذاهب اسلامی هستند که حق حیات و ماندن در مذهب خود را دارند اما مجاز نیستند به تبلیغ مذهب خود در میان مسلمانان درجه یک اقدام کنند. اهل کتاب (یعنی مسیحیان، یهودیان و زرتشتیان)، در صورتی که

شرایط «ذمه» را بپذیرند، و همچنین کافرانی که با دول اسلامی «معاهده» امضاکرده باشند، انسان های درجه سه ای هستند که می توانند زیر سایه اسلام ادامه حیات دهند اما حق ایجاد نیایشگاه و تبلیغ دین خود را ندارند و حق ندارند منکرات اسلامی را که در دین آنها مباح است بطور علنی انجام دهند. اما کافرانی که «معاهد» نباشند انسان هائی درجه چهار هستند و فاقد هرگونه حق و حرمتی هستند و خون و جان و مال و ناموسشان فاقد احترام و، باصطلاح، «هدر» است. باز بفرمائید تکفیر بهتر است!

بنان گفت: من اتفاقاً فکر می کنم از همه راحت تر همین دسته سوم، یعنی "کافران معاهد" باشند که نه مسلمانند، نه مسیحی، نه یهودی و نه زرتشتی، اما با دولت اسلامی معاهده امضاء کرده اند و خلاص. من اگر این را می دانستم تا زنده بودم می رفتم آن ورقه تعهد را امضاء می کردم و به سلک شریف کافران معاهد در می آمدم و خیالم راحت بود که کسی دیگر به خلوت من کار ندارد.

تهرانی، که تا آن زمان ساکت بود و با انگشت های استخوانی اش سازش را نوازش می کرد، خنده ای کرد و گفت: «آقا خیلی خوش خیال تشریف دارند. مگر نشنیده اید که کار به این راحتی هم نیست. من هم آن مصاحبه با آقای کدیور را خوانده ام. ایشان توضیح می دهند که مسلمان آزاد نیست دین خود را تغییر دهد وگرنه به شدت مجازات می شود ـ مجازاتی که کمترین اش اعدام است! حتی نوجوانی که والدینش، یا یکی از آنها، مسلمان بوده، پس از بلوغ آزاد نیست دینی جز اسلام اختیار کند و گرنه احکام ارتداد درباره او هم جاری می شود. آدم فقط باید شانس بیاورد و در خانواده کافر به دنیا بیاید وگرنه تکلیف زاده شدن در خانواده ی مسلمان با کرام الکاتبین است. همین چند روز پیش از یکی از این تلویزیون های لوس آنجلسی شنیدم که یک افغانستانی که در مغرب زمین زندگی می کرده و در آنجا مسیحی شده چندی پیش به کشورش برگشته و علماء اسلام او را گرفته و به جرم تغییر دین حکم اعدامش را صادر کرده اند.

شاملو گفت: مشکل آن بابا که حل شد. گفتند دیوانه است و خلاص! وگرنه آدم عاقل که اسلام عزیز را ول نمی کند بپوندد به دین کسانی که، بقول اخوان ثالث، «ندانستند / پدرشان کیست / و یا سود و ثمرشان چیست»...

تهرانی گفت: ولی این را هم شنیده اید که هفته پیش، در نماز جمعه تهران، آقایان حکم اعدام این بابا را تنفیذ کرده اند و تازه از همه خواسته اند اگر کسی را در در و همسایگی خود می شناسند که دین اش را عوض کرده او را معرفی کنند تا حکم مربوطه در حقش اجرا شود. آقا، این جاده یک طرفه است؛ نمی شود تویش دور زد.

تجویدی گفت: البته حد نفاذ این احکام مختص مسلمانان هم نیست. لابد این را هم شنیده اید که از نظر اسلام حتی اهل ذمه هم مجاز نیستند دین خود را، به غیر از به سوی اسلام، تغییر دهند وگرنه کشته می شوند...

شاملو گفت: بله. این را هم آقای کدیور گفته اند. ملاحظه می فرمائید که من حق دارم بر واژه «تعزیر» پافشاری کنم؟ فکر کنید الان بریزند توی این خانه و ما را با چنگ و عود و دنبک و ویلن آقایان و این بطری زهرماری ببرند خدمت محتسب. آیا ما نباید دعا کنیم که این آقایان نسخه های خ، ق، و شرح سودی را نخوانده باشند و حکم ما را بجای تعزیر به تکفیر تبدیل نکنند؟ ما باید مرتباً گوشزد کنیم که آقایان ما کشتنی نیستیم و باید تعزیر شویم.

بنان، بی حوصله و ترسیده و کنجکاو، گفت: این آقای کدیور نمی گوید نوع تعزیر مربوط به گوش دادن به تقریر چنگ و عود و خوردن پنهانی باده چیست؟

شاملو گفت: متأسفانه ایشان، در آن مقاله، به این مطلب نپرداخته اند و بیشتر فکرشان این بوده که در مقابل «اسلام سنتی» یک «اسلام روشنفکرانه» را جاسازی کنند. من هم آن چند تا توضیح المسائلی را که در کرج داشتم در آن دنیا جا گذاشته ام. اما اخیراً مقاله ای دیدم از خانم مهرانگیز کار، به نام «جنسیت در حقوق کیفری ایران»،

که به قانون مجازات اسلامی اشاره هائی داشت و برخی از انواع تعزیر را شرح داده بود. مثلاً گفته بود که به موجب نخستین قانون مجازات اسلامی زنان بی حجاب و بدحجاب را باید شلاق بزنند که تعدادش حداکثر 74 ضربه است. یا مجازات زنا 100 ضربه شلاق است. اما اگر زنی در نکاح مردی باشد و با مرد دیگری هم بستر شود محکوم به سنگسار است. ایشان ماده 630 این قانون را نقل می کند که می گوید: «هرگاه مردی همسر خود را در حال زنا با مرد اجنبی مشاهده کند می تواند در همان حال آنان را به قتل برساند.» اما طبق ماده 637 «هرگاه زن و مردی که بین آنها علقه زوجیت نباشد مرتکب اعمال نامشروع غیر از زنا شوند به شلاق تا 99 ضربه محکوم خواهند شد.» مجازات دزدی را هم می دانیم که قطع دست است از مچ. معنای این حرف آن است که اگر پرونده ها رو شود...

حرفش تمام نشده بود که یکباره زنده یاد استاد تهرانی سازش را کنار گذاشت و، در حالیکه مثل بید می لرزید، گفت: بس کن آقا. فکر کردیم بمیریم راحت می شویم. تو که پدر ما را در آوردی...

و لگدی محکم زد به شکم تنبک معصومش که مثل توپ ترکید و مثل رعد صدا کرد.

صدای ترکیدن چیزی در دوردست از خواب بیدارم کرد. عرقی سرد بر پیشانی ام نشسته و سرم بروی نشریه باران چاپ سوئد خم بود. از گوشه چشم دیدم که روی جلدش نوشته است: «شماره 10 ـ زمستان 1384 ـ ویژه ی حقوق بشر.»

پیوست چهارم: **چرا خدا را نیایش می کنیم؟**

خواننده ای فرهیخته، که در پی انتشار هفتگی این یادداشت ها گهگاه نامه ای به تأیید و توضیح و نوازش برایم می نویسد، از من خواسته است تا عقایدم را در مورد «نیایش» و اینکه «چرا ما خدا را نیایش می کنیم» بنویسم. من نیز یادداشت این هفته را به توضیح آنچه در این مورد از ذهنم می گذرد اختصاص می دهم؛ تا چه قبول افتد و چه در نظر آید.

بگذارید با این پرسش آغاز کنم که معنای اینکه می گوئیم «جهان و آنچه در آن است را خدا آفریده» چیست؟ بنظر من ما، در این بیان، از «رابطه» ای سخن می گوئیم که در یک سوی آن «آفریننده» و در سوی دیگرش «آفریده» ای قرار دارند. و این رابطه جزئی از آن دسته است که «روابط علت و معلولی» خوانده می شوند؛ و می دانیم که همه روابط اینگونه نیستند و این صفت صرفاً به آن دسته روابطی اطلاق می شود که در آن، یک سوی رابطه نقش «علتِ» پیدایشِ سوی دیگر را بازی می کند.

در عین حال، روشن است که درک اینگونه روابط بوسیله ذهن ما، پیش از آنکه حاصل فرآیندهائی عقلی و عقلائی باشد بر تجربه و آزمایش ـ و ـ خطا استوار است. هر جانداری از راه تجربه های عملی خود می آموزد که برخی چیزها علت پیدایش برخی چیزهای دیگر اند. یعنی مکانیسم های زنده، بر اثر تجربه، می آموزند که بین برخی چیزها رابطه ای برقرار است و این ربطه از نوع علت و معلولی است.

در بادی امر، بنظر می رسد که در موجدات زنده اغلب این ادراکات قابل انتقال خودبخودی به نسل های بعدی نیستند و هر نسلی باید خود از مسیر تجربه های عملی خویش به ادراک رابطه های علت و معلولی برسد. کودکی که شادمانه دست دراز می کند تا شعله شمعی را میان انگشتان بگیرد از رابطه بین آتش و سوختن پوست بی خبر است. پس یا خود از طریق تجربه عملی به رابطه ی نامرئی بین آتش و سوختن می رسد و یا دیگران این امر را برایش توضیح می دهند.

اما، در واقعیت، اینگونه هم نیست که آگاهی از همه ی روابط علت و معلولی محتاج تجربه های عینی باشد. امروزه علم به این واقعیت شگرف پی برده است که هر موجود زنده با مجموعه ای از «دانش های ناخودآگاه و دستورالعمل های استوار بر آنها» پا به جهان هستی می گذارد و، به کلام دیگر، مکانیسم فیزیکی او با مجموعه ای از داده ها هستی می یابد که اغلب دلیل حضورشان حفظ زندگانی و پاسداری از آن است. همان کودکی که از سوزانندگی آتش بی خبر است و بسوی شعله ی آن دست دراز می کند، بلافاصله پس از سوختن انگشت دست خویش را پس می کشد. این واکنشِ «پس کشیدن» با او بدنیا آمده و او آن را صرفاً پس از تجربه ی لمس کردن آتش نیاموخته است.

به کلام دیگر، اینکه انسان به سیستمی مجهز است که او را وا می دارد تا خود را از چیزهای سوزاننده پس بکشد نشانه وجود مجموعه ای از اطلاعات و دستورالعمل ها در سیستم تدافعی جان اوست که با او بدنیا آمده اند. علم روانشناسی، که در آغازگاهان خود نمی توانست اینگونه پدیده ها را توضیح دهد، مثل اغلب موارد دیگر، کوشید تا با گردآوردن آنها در زیر یک مفهوم عمومی و دادن نامی به آن مفهوم، ظاهری علمی از ادراک آن پدیده ها را برای خود دست و پا کند. نامی که برای اینگونه مکانیسم های خودبخودی تدافعی، یا پاسدارانه، انتخاب شد «غریزه» بود، بی آنکه توضیحی برای چرائی و چگونگی پیدایش آن مطرح شود. از این منظر، «غرایز» مجموعه ای از دستورالعمل های رفتاری هستند که با موجود زنده بدنیا می آیند و به او کمک می کنند تا در کار پاسداری از زندگی و تولید مثل توانا باشد.

اما آنچه به رمززدائی از سیستم غرایز کمک کرد علم دیگری بود که «زیست شناسی» نام داشت. این علم با کشف چیزهائی همچون «دی.ان.ای» و «ژن» موفق شد توضیح دهد که این «چیزها» همان مجموعه اطلاعاتی هستند که در جسم موجود زنده مخمر شده و شکل مادی بخود گرفته اند و به او کمک می کنند تا حیات خود را هرچه طولانی تر کرده و، از راه تولید مثل، به تکثیر نوع خود بپردازد. و علم فرعی «ژن شناسی»، که از بدنه «زیست شناسی» سر زده است، این وظیفه را بر عهده دارد که کارکرد هر «ژن» را در این مجموعه ی «شیمیائی / اطلاعاتیِ» فعال در فیزیک موجود زنده کشف کند. بدین ترتیب، اکنون سخن گفتن از «دانش پیش از تولد» یا «غریزه» صورت علمی تری بخود گرفته و خردپذیر تر شده است.

اما این پایان پرسش های بی پایان آدمی در مورد مجموعه دانش ها و دستورالعمل های «مادر زادی» نیست. زیست شناسی و ژن شناسی به ما توضیح می دهند که سیستم انتقال اطلاعات از نسلی به نسل دیگر «چگونه» کار می کند، اما این علوم قادر به توضیح «چرائی» پیدایش و پایداری این پدیده نیستند.

در اینجا ست که شاخه دیگری از علم مدد کار ذهن ما می شود ـ شاخه ای که بصورت «زیست شناسی میلیون سالی» و با نام عمومی «داروینیسم» و «نئو داروینیسم» شناخته می شود. این شاخه از علم به توضیح پیدایش اموری می پردازد که روند شکل گيري شان نه در مقیاس های تاریخی و ماه و سال و قرن و هزاره، که در مقیاسی که کوچکترین واحد اندازه گیری زمانی اش چند میلیون سالی است، توضیح پذیر می باشد. از این دیدگاه، علم امروز توانسته است زمانی را در میلیاردها سال پیش تصور کند که هیچ چیز بصورتی که ما اکنون درک می کنیم وجود نداشته است و، در لحظه ای کیهانی، انفجاری بزرگ موجب آغاز هستی مادی ـ آنگونه که ما انسان ها درک اش می کنیم ـ شده است. آنگاه، در روندی میلیاردها سالی، جماد به گیاهِ رونده و گیاه به حیوان و حیوان به انسان تبدیل شده است و، در مسیر این دگرگشت توقف ناپذیر، تجربه های عینی بر هم انباشته شده، شکل مادی بخود گرفته و، بصورت مجموعه ای «ژنتیک»، از نسل به نسلی منتقل شده و بصورت ودیعه ای تدافعی به آن کودک آتش ناشناس اما سوزش شناس رسیده است.

پس محتوای این دانش انباشته شده در ژن ها چیست؟ یکی «آگاهی» است به روابط علت و معلولی ویژه ای که در آن برخی «چیزها» جریان زندگی و تولید مثل را بمخاطره می افکنند و برخی دیگر به بالیدن و زایائی آن مدد می رسانند؛ و دیگری «راهکار» هائی است برای گریز و دفاع در برابر علت های مخاطره آمیز و پذیرش و استفاده از علت های جانبخش.

نکته در این است اما، که برای اثبات همه ی این مطالب، ما به پذیرش یک فرض اولیه هم «ناگزیریم» و آن اینکه جهان ـ آنگونه که ما آن را می فهمیم ـ اساساً بر بنیاد رابطه های علت و معلولی شکل گرفته و درک میلیون ها سالی این روابط، بصورت ژنتیک، در وجود جانور مخمر شده است. به کلام دیگر، باید بپذیریم که «سیم پیچ ذهنِ» جانور و انسان بصورتی ساخته شده که در برابر هر پدیده ای بدنبال علت یا منشاء پیدایش آن می گردد. مرغزاری را مجسم کنید که درخت و آب و علف و جانوران گوناگون دارد. و در آرامش صبگاهی آن ناگهان صدائی مهیب بر می خیزد. آب ها و خاک ها و کوه ها و گیاهان به این صدا بی اعتناء هستند اما جانوران، هر یک بصورت ویژه خود، نسبت به آن واکنش نشان می دهند؛ و در همه این واکنش ها مشهود است که آنها نگران علت و منشاء صدا هستند. آنها ناخودآگاه «می دانند» که در عالم شان هیچ صدائی بی علت و منشاء بوجود نمی آید.

آدمی محال است پدیده ای را ببیند و به علت و منشاء پیدایش آن نیاندیشد. این کار ناشی از سیم پیچ مغز اوست و او نمی تواند بدون یافتن پاسخی برای این پرسش که «مبداء و منشاء و علت پدید آمدن چیزها چیست؟» از آنها بگذرد.

اینجاست که زیست شناسی داروینی گامی دیگر برداشته و به این نتیجه می رسد که ذهن علت جوی انسان نمی تواند برای هستی کل و هستی جزء ـ که خود او باشد ـ علت و آفرینشگری را جستجو نکند. از سوی دیگر، و در تأیید این نظر زیست شناختی، مردم شناسان تا کنون به اجتماع و جمعیت و گروه و طایفه و قبیله ای برنخورده اند که به وجود علت و منشائی برای بودن خود قائل نباشد. چرا که، اگر ذهن چنان ساخته شده باشد که برای هر پدیده علتی را بجوید، همین «ذهن علت جو» (یا، بقول حافظ، «محال اندیش») نمی تواند خود را همچون یک پدیده نبیند و تصور نکند که کسی یا چیزی او را آفریده است. به این حساب، قائل شدن بوجود آفریننده و آفرینشگر و آفریدگار (یا خالق) یک امر الزامی ی ناشی از نوع شکل گیری میلیون ها سالی مغز آدمی است.

مغزی که بگوید پدیده ای به نام «هستی» را علتی نیست هنوز بوجود نیامده است. سخن اما در آن است که انسان در طول تاریخ فکر کردن خود، که سی ـ چهل هزار سالی بیش از عمر آن نمی گذرد، هزاران هزار توضیح را در مورد این «علت» مطرح کرده و، بنا بر شرایط اقلیمی و اجتماعی زندگی خود، آن را بگونه ای ویژه ی خویش بیان داشته است.

در این تبیین تاریخی، یا در سیر تاریخی این تبیین، یکی از بزنگاه ها آن جاست که انسان ـ برای درک بهتر علت و منشاء پیدایش هستی و خودش در درون آن ـ ناگزیر بسیاری از مشخصات خویش را به آن «علت و منشاء» نسبت داده و آن را واجد صفات و خواست ها و اراده هائی نظیر آنچه خود دارد ـ اما در مقیاسی بسا بزرگ تر و گسترده تر ـ دیده است. فایده ی روانی این کار نیز آشکار است: از آن پس، علت پیدایش هستی و انسان نه سرمنشائی گنگ و ناشناس، که وجودی به خود آگاه و صاحب اراده و سلیقه خواهد بود که، بعلت گستردگی حضور و نیروی لایزال خویش، هم حیات و ممات عالم را در دست دارد و هم صاحب خور و خواب و خشم و شهوت است.

من در اینجا از جریان هزاران ساله تبدیل تصور «چند خدائی» به تصور «تک خدائی» می گذرم چرا که مقصودم شرح جریان دگرگشت دائم «یزدانشناسی» نیست و به این بسنده می کنم که توضیح دهم چرا خدایان و خدا این همه شبیه انسان هستند، آنگونه که در طول تاریخ فیلسوفان و حکیمان مجبور بوده اند که سرمنشاء «صفات» را نه در انسان که در خدایان بجویند و انسان را بصورت «عامل» و واسطه ای تصور کنند که برای تحقق و آشکارسازیِ صفات خدایان و خدا به قید هستی در آمده است؛ آنگونه که، در حکمت الهی، صفات خدا بسیط و صفات «ممکنات» (موجودات) مرکب فرض شده اند. بگذریم!

حال، مراحل رشد و نمو کودک در خانواده و مدرسه و اجتماع را در نظر آورید و مجسم کنید که چگونه او، در برخوردهایش با دیگران، می آموزد که چه چیزها علت برافروختن خشم و غضب دیگران شده و کدام رفتارها محبت و رحم و نوازش و کمک آنان را به سوی او جلب می کنند. و «دیگران» که چنین باشند تکلیف خدایان و خدا هم خود بخود روشن است. انسان ـ همپای همه آموختنی های دیگر ـ «یاد می گیرد» که کدام کارش موجب برانگیخته شدن خشم خدا و کدام رفتار و گفتارش برانگیزاننده رحم و شفقت اوست. و، بدین سان، روش «معامله کردن» با خدایان، و سپس خدا، نیز جزئی از انباشته گشته های تجربی او می شود.

این آخرین فرضیه ای است که دانشمندان «ژن شناس» پیش کشیده اند. مجله «تایم» در شماره 25 اکتبر 2004 خود مقاله اصلی اش را به یافتن پاسخی برای این پرسش اختصاص داد که: «آیا خدا در ژن های ما قرار دارد؟» این مقاله را نویسندگان متعدد مطالب علمی این نشریه از سراسر جهان گرد آوری کرده و نوشته بودند. آنان گزارش می دادند که ژن شناسان جهان رفته رفته به این امر باور کرده اند که «دانش مربوط به وجود خدای شبیه به انسان اما مقتدرتر از او» دانشی است که در طی قرن ها در وجود آدمی انباشته و مخمر شده و اکنون بصورت «وراثت ژنتیک» از نسلی به نسل دیگر منتقل می شود.

یعنی، انسان نه تنها با تصور خدا بدنیا می آید بلکه بصورتی مادرزادی بسیاری از راه های معامله با خدا را هم بلد است. آنگاه، زندگی در اجتماع به چگونگی شکل گیری و ظهور این «تعامل» رنگ و طعم خاص محلی می بخشد؛ حال آنکه در بنیاد کارکردی و زیست شناختیِ این معامله چندان تنوعی در کار نیست. بنظر من «نیایش» نام دیگر این تعامل است که آگاهی و نیاز به آن با انسان زاده می شود اما نحوه انجام آن را شرایط اجتماعی محلی تعیین می کنند.

در این میان، سازمان های مذهبی، و مجموعه ی «دینکاران» و گردانندگان آنها، در واقع دستگاه های حامل و پاسدار «نوع ویژه و محلی» مجموعه ی معامله کاری با خدایان و خدا هستند؛ بنا به تعریف و فهم قراردادی اجتماعی، آنان در پردازش تاریخی مذاهب خویش، «می دانند» که چه چیزها خدایان یا خدا را راضی و خشنود کرده و چه چیزهائی آنها یا «آن یگانه» را بر می آشوبد. جائی قربانی می کنند، جائی بر بستری از میخ می خوابند، در بسیاری از جاها پسران را برای خشنودی خدایان ختنه می کنند، عده ای با زنجیر و قمه به جان خود و فرزندانشان می افتند، عده ای نذر می کنند و پای پیاده به زیارت می روند، عده ای از «آقا» دعاهای مختلفی می گیرند و آنها را یا به بازو می بندند و یا در آب می شویند و آن آب متبرک را می آشامند. دینکاران هر مذهبی می دانند که برای هر کاری راهی درست و راه هائی غلط وجود دارد. اگر اول پای راستت را در مستراح بگذاری خدا خشمگین می شود، اگر بدون وضو به نماز بایستی خطر بسیار هست که کر و لال و لوچ شوی، اگر زیر درخت با همسرت بیامیزی فرزندت ممکن است بصورت سگ و شغال بدنیا بیاید.

به همین دلیل هم هست که نام حوزه کار سازمان های مذهبی، و دینکاران شاغل در آنها، «نیایشگاه» و «پرستشگاه» و «معبد» (محل عبد شدن و عبودیت در برابر خدا) و مسجد (محل سر بر خاک نهادن و خاک شدن در پیشگاه او) ست. در این اماکن است که انسان به نیایش می پردازد و، مطابق آئین های شکل گرفته در مذهب خود، دست به عملیاتی آئینی می زند. ورود به این اماکن هم آدابی و ترتیبی دارد، همینطور یلخی نمی توانی وارد و خارج شوی، بیرون که می روی باید عقب عقب بروی، جلوی آتشدان که می ایستی باید جلوی دهانت را بگیری که آتش پاک ملوث نشود، و در برابر «محراب» و «زیارتگاه» باید بلد باشی به زبان خدا حرف بزنی. «زیارت نامه خوانی» خود جزئی از نیایش است.

من فکر می کنم که نیاز به نیایش خدا که در ژن های آدمی موجود است، با آغاز زندگی اجتماعی او ازدرون این مجموعه مادرزادی بیرون می جهد تا زندگی خود را، نه در تن انسان که در جامعه ی او، ادامه و سامان دهد. و همانگونه که نیاز ژنتیک آدمی به غذا، آفریننده پدیده های اجتماعی مختلفی همچون آشپزی و آداب غذا خوری شده است، نیاز ژنتیک آدمی به نیایش نیز دین و مذهب و آئین و توحید و شرک و کفر و یقین و ایمان و سازمان های اجتماعی ناشی از آنها را آفریده و به آداب آن شکل داده است.

بدینسان، زیست شناسی داروینی ما را از راه درازی گذرانده است تا به این اشراف شگرف برساند. اما من گاه از خود می پرسم که آیا آدمی همچون خیام نیشابوری، که داروین نخوانده بود و از زیست شناسی خبر نداشت، از کدام راه به این تصور از انسانی رسید که از حکم و قید دگرگشت ژنتیک برگذشته بود و، در تعبیر او، «رند» نام داشت؟ او حتی نمی گفت که من خود آن «رند» هستم اما می گفت که من چنان رندی را ـ شاید در رویائی دانشی ـ دیده ام که بر اسب راهوار زمین نشسته و بقول حافظ «از هر دو جهان آزاد است.»

به تعریف کوتاهی که او هزار سال پیش از آن «رند» کرده است گوش فرا دهیم و بر این واقعیت تلخ گریبان چاک دهیم که اکنون، از خاک خرد خیز خیامی، مردانی «جمکرانی» سر بر می کشند که سرزمین او را به جهل و خرافه می آلایند:

رندی دیدم ـ نشسته بر خنگ زمین
نه کفر و، نه اسلام و، نه دنیا و، نه دین
نه حق، نه حقیقت، نه شریعت، نه یقین
اندر دو جهان که را بود زهره ی «این»؟